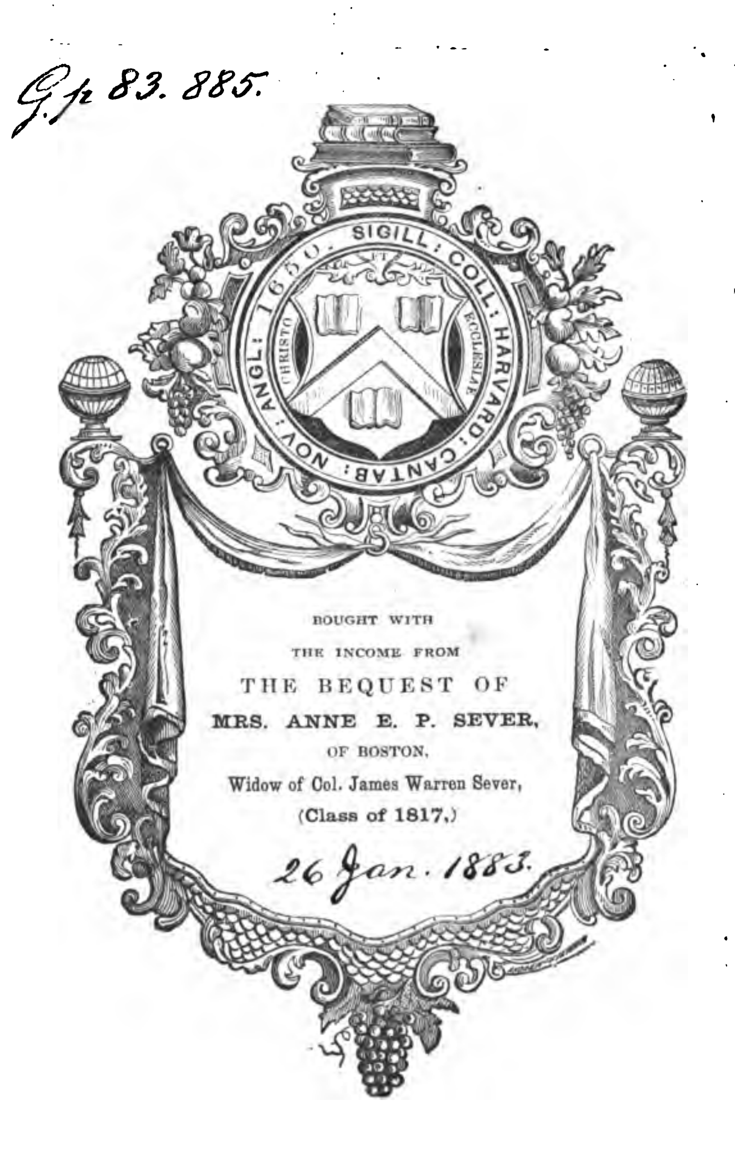
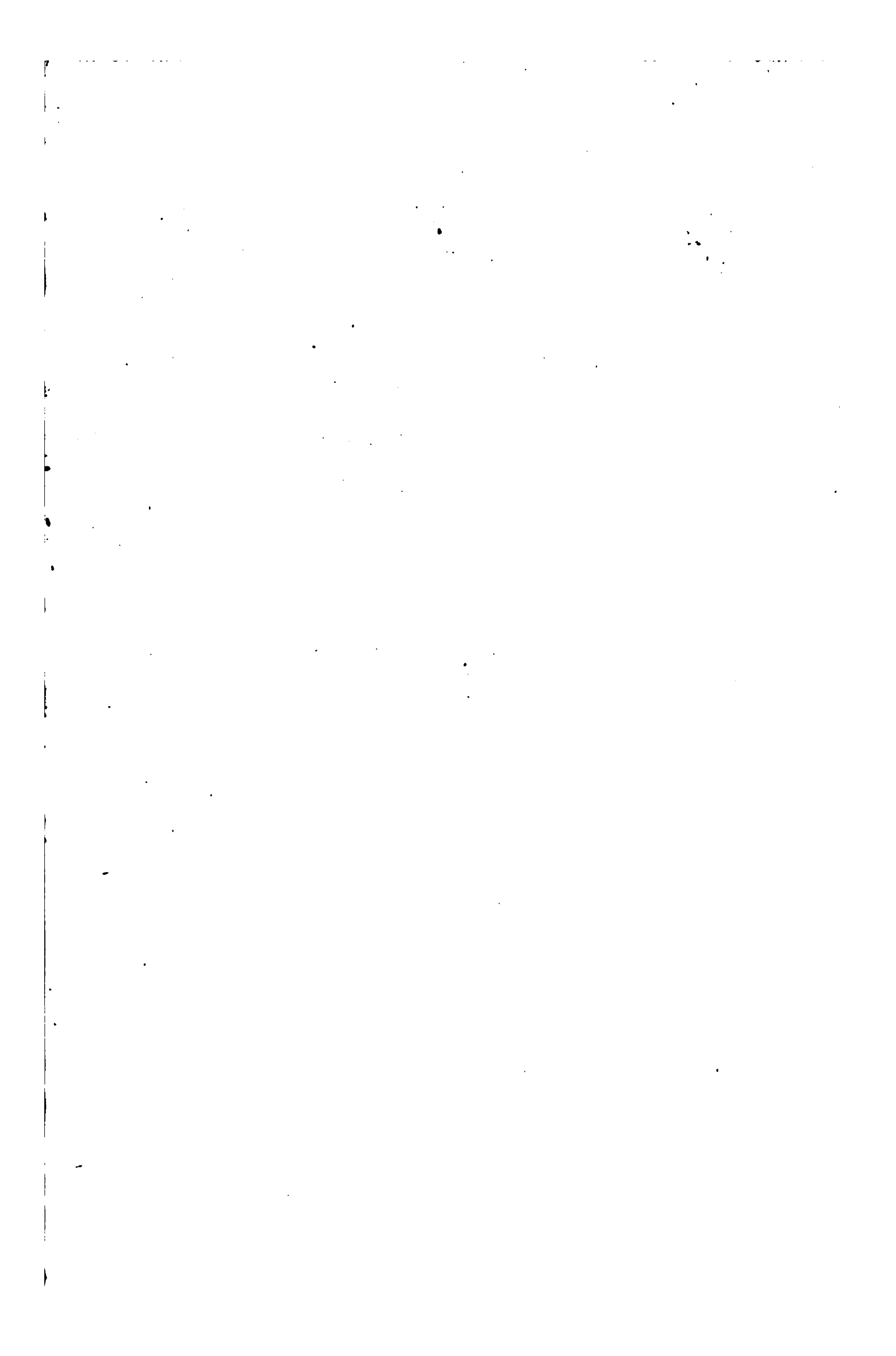
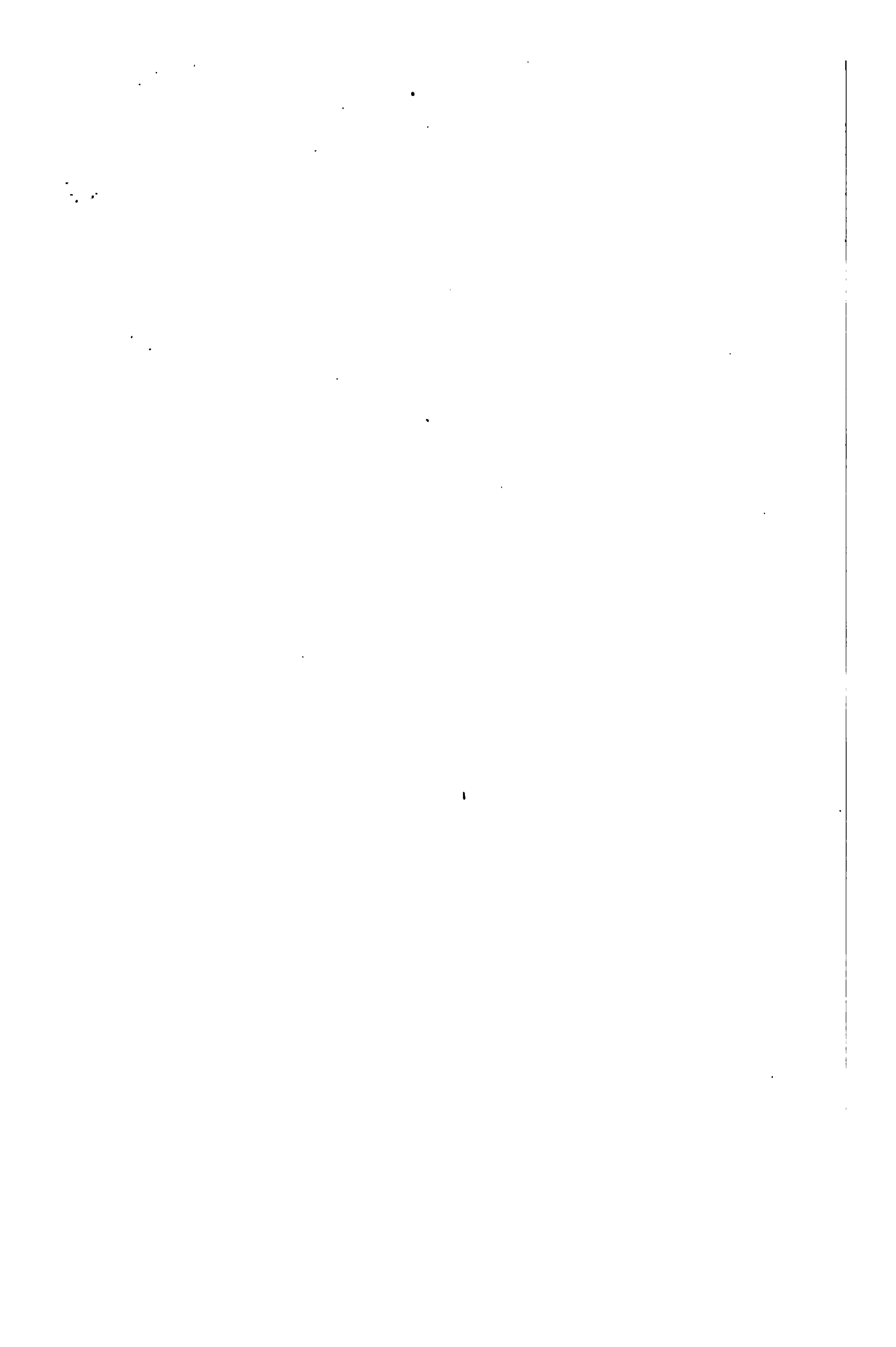

Gp
83
885
HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.
1879.


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
MRS. ANNE E. P. SEVER,
OF BOSTON,
Widow of Col. James Warren Sever,
(Class of 1817,)
26 Jan. 1883.





VIER

GEMEINVERSTÄNDLICHE VORTRÄGE

ÜBER

PLATONS LEHRER UND LEHREN.

VON

(Ernst) MARTIN WOHLRAB,

RECTOR DES KÖNIGLICHEN GYMNASIUMS ZU CHEMNITZ.

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1879.

Vorwort.

Die vier in diesem Bändchen vereinigten Vorträge werden so ziemlich Alles umfassen, was aus dem Gebiete der Platonischen Schriftstellerei und Philosophie ein allgemeineres Interesse beanspruchen kann. Sollten sich dieselben auch Leser in den obersten Gymnasialklassen gewinnen, so könnten sie vielleicht dazu dienen das Bild des Platon, das man aus der Lectüre seiner Schriften erhält, zu vervollständigen.

Der Vortrag über Sokrates ist 1876, der über die Liebe 1879, der über die Unsterblichkeit 1877 gehalten. Aus dem Jahre 1863 stammt der Vortrag über den Platonischen Herrscher; er allein ist in der zweiten Abtheilung der neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 1864 S. 411—22 bereits gedruckt.

Chemnitz, den 27. August 1879.

Wohlrab.

Inhalt.

1. Sokrates.

Unter den Griechischen Philosophen, die an ihrer Bedeutung wenig Einbusse erleiden werden, so lange es eine Philosophie giebt, ist Sokrates vielleicht der originellste und merkwürdigste. Er steht insofern einzig in seiner Art da, als Alles, was von ihm ausgegangen ist, sich in der Hauptsache auf persönliche Anregungen beschränkt. Wie reich und mächtig aber dieselben gewesen sind, ergiebt sich am besten daraus, dass auf ihn nicht weniger, als fünf verschiedene Philosophenschulen ihren Ursprung zurückführen, ganz abgesehen von den einzelnen Schriftstellern, denen er Anregung und Richtung gegeben hat. Unter diesen Schulen ist unbestritten die bedeutendste die akademische, wie denn ihr Begründer Platon sich den grössten Namen unter seinen Schülern erworben hat.

Platon und Sokrates bilden in mehr als einer Hinsicht die entschiedensten Gegensätze. Platon gehörte zu den ältesten Adelsfamilien von Athen; er leitete väterlicherseits sein Geschlecht von dem alten Königshause der Kodriden ab, mütterlicherseits war er dem Gesetzgeber Solon verwandt. Sokrates war bürgerlicher Abkunft. Platon erfreute sich glücklicher Vermögensverhältnisse, wie sie seinem Stande entsprachen, und hatte die Vorzüge, mit denen die Natur seine äussere Erscheinung ausgestattet hatte, durch eine sorgfältige Bildung noch erhöht. Sokrates lebte in Armuth, und seine Körper-

formen mussten für einen Griechen eher etwas Abstossendes, als etwas Anziehendes haben, zumal er wenig that, um diese Mängel zu verhüllen. Und nicht nur äusserlich waren die Gegensätze, sie gingen noch tiefer zurück auf die geistigen Anlagen und die Begabung der beiden. Platon war eine poetische Natur und soll sich schon früh in der Tragödiendichtung versucht haben; Sokrates war nicht ohne Verständniss für Poesie, aber vorwiegend war bei ihm doch die Kraft des Verstandes. Und als diese beiden so verschieden angelegten und situierten Männer sich persönlich kennen lernten, schien noch der Unterschied der Jahre die Kluft zwischen ihnen zu erweitern; Sokrates war mehr als sechzig Jahre alt, als er den zwanzigjährigen Platon kennen lernte.

Es ist kaum möglich sich zwei Menschen zu denken, die, wie Platon und Sokrates, sich in der Weise ergänzen, dass der eine gerade das hat, was dem anderen fehlt. Und doch entspann sich zwischen dem armen, hässlichen Plebejer mit dem hellen Geiste und dem reichen, schönen Aristokraten mit der poetischen Ader ein Freundschaftsverhältniss so innig, so zart, dass, wer nur die Denkmale ins Auge fassen wollte, die diesem Verhältnisse errichtet und bis auf unsere Tage gekommen sind, es jedenfalls für ganz unglaublich halten müsste, dass so Verschiedenes sich so innig verbinden konnte. Hat doch gleich an den Anfang dieses Verhältnisses sich sogar die Sage angesetzt. Dem Sokrates soll geträumt haben, ein Schwan mit lieblichem Gesange fliege ihm zu. Am Morgen darauf habe er Platon kennen gelernt und sofort erkannt, was sein Traum bedeute.

Das unvergängliche Denkmal dieses Freundschaftsbundes sind Platons Schriften. In allen Dialogen desselben ausser dem zuletzt geschriebenen Werke über die Gesetze ist dem Sokrates die Hauptrolle zugetheilt, und so sehr überragt er in denselben an geistiger Kraft und sittlicher Würde alle Anderen, zum Theil die bedeu-

tendsten Männer seiner Zeit, dass Alles nur zu seiner Verherrlichung geschrieben zu sein scheint. Man kann wohl behaupten, es giebt keinen Lehrer in der Welt und hat keinen je gegeben, dem die Liebe und Verehrung seines Schülers eine Unsterblichkeit bereitet hätte, der vergleichbar, die Sokrates dem Platon verdankt. Es scheint den ganzen Gewinn von Platons Leben auszumachen, dass er sich mit seiner ganzen Tiefe und Innerlichkeit in die Anregungen und das Andenken seines unvergesslichen Meisters versenkte, als ob aus dieser immer frisch sprudelnden Quelle der beglückendste Segen in sein geistiges Leben sich ergossen hätte, den er nicht müde wurde in sich zu sammeln und für Andere darzustellen.

Platon war unter den zahlreichen Anhängern und Verehrern des grossen Sokrates nicht der einzige, der ihn in seinen Schriften gefeiert hat. Von allen Anderen, deren Werke verloren gegangen sind, abgesehen ist hier Xenophon noch zu nennen, dessen Memorabilien sich nur mit Sokrates beschäftigen. Xenophons Natur war gegenüber der des Platon minder schöpferisch und eigenartig; er war ein schlichter, nüchterner, treuherziger Mann, und so ist das Bild, das er uns von seinem geliebten Meister giebt, auch wesentlich einfacher, prosaischer ausgefallen. Man hat deshalb vielfach geglaubt, dass es der geschichtlichen Persönlichkeit des Sokrates mehr entspreche. Was dem gewöhnlichen menschlichen Masse näher liegt, wird immer glaubwürdiger erscheinen. Doch mag es fraglich sein, ob der Sokrates des Xenophon, so verständig, gut und edel er auch ist, im Stande gewesen wäre Wirkungen hervorzubringen, denen man eine gewisse welthistorische Bedeutung nicht absprechen kann. Betrachten wir diesen interessanten Kreis, der sich um den armen, unscheinbaren Philosophen sammelte, in Wahrheit die Blüthe der damaligen Zeit nicht nur in geistiger, sondern auch in socialer Beziehung, so kann man sich dem Eindrucke nicht entziehen, dass Sokrates

zu den seltenen Erscheinungen gerechnet werden muss, die den Besten ihrer Zeit genug gethan und somit gelebt haben für alle Zeiten.

Und doch wird man billiger Weise auch Bedenken tragen müssen den Sokrates, wie er in Platons Werken fortlebt, ohne Weiteres für den historischen zu nehmen. Denn so reich begabt auch Platon war, eines fehlte ihm doch entschieden, der historische Sinn. Das ergiebt sich ganz unstreitig daraus, dass er die politischen Grössen seines Vaterlandes nicht zu würdigen verstand. Man wird deshalb wenig fehl greifen, wenn man sagt, dass alle Persönlichkeiten, die in seinen Dialogen auftreten, mit derselben Freiheit behandelt sind, die jeder dramatische Dichter sich gestattet. Der Kern der ganzen dargestellten Persönlichkeit wird wohl der Wirklichkeit entsprochen haben; was darüber hinausgeht, kann historische Bedeutung nicht ohne Weiteres beanspruchen. Platon verkehrte mit Sokrates etwa acht Jahre lang, die letzten acht Jahre seines Lehrers. Kein Zweifel also, dass er ihn aufs beste kannte. Aber Liebe und Begeisterung führten den Griffel, als er von ihm schrieb, und so mochte er wenig abwägen, ob er nicht etwa zu viel sage, ob er nicht über die historische Wahrheit hinausgehe. Zudem sind ja Platons meiste Schriften erst nach dem Tode des Sokrates geschrieben, und so konnte das Bild des Sokrates, dem sein unverdientes, erschütterndes Ende noch einen ganz besonderen Nimbus verlieh, sich immer mehr vertiefen, immer idealer gestalten; es konnte wachsen und gewinnen in dem Masse, als Platon selbst wuchs und gewann, mit um so grösserem Rechte, als Platon auf ihn zurückführte, was er war und was er leistete. Sokrates hatte ihm ja die Richtung gegeben.

Es ist sonach als ein ideales Bild zu bezeichnen, das Bild, das Platon vom Sokrates entwirft. Der Platonische Sokrates ist über den wirklichen hinausgewachsen. Sein Schüler wurde sein Homer, der Herold seiner

Grösse und Tüchtigkeit, ein Herold, wie Alexander der Grosse am Grabe des Achilleus sich gewünscht, aber nicht gefunden hatte. Alexanders Thaten haben seinen Ruhm in alle Welt getragen, auch ohne dass sich ein Schriftsteller fand, der ihm congenial war. Man kann ein Stück historischer Gerechtigkeit darin finden, dass Sokrates, der für seine Unsterblichkeit selbst so gut wie gar nichts gethan hat, einen grossen Schüler fand, der sein Lob verkündet hat.

Vielleicht liesse sich die Frage aufwerfen: wozu aber aus Platons Schriften die einzelnen Züge zu einem Bilde des Sokrates sammeln und zusammenstellen, wenn, was daraus resultiert, doch der Wirklichkeit nicht entspricht? Aber sollte es wirklich kein Interesse haben zu sehen, welche Ideale das klassische Alterthum aufzustellen im Stande war? Wenn aus einem solchen Idealbilde die ganze Tiefe und Schönheit einer Griechenseele hervorleuchtet, sollte es uns nicht schon vom culturhistorischen Standpunkte aus anziehend erscheinen? Und ein ganz besonderes Interesse knüpft sich gerade an die Persönlichkeit des Sokrates. Wie oft hat man ihn gleichsam als den berufensten Vertreter Griechischer Sittlichkeit und Religiosität neben Christus gestellt! Ich sehe von dieser oft versuchten Parallele hier gänzlich ab; sie würde mich weitab von meinem eigentlichen Thema führen. Und vielleicht ist sie an dieser Stelle nicht nöthig. Christi Bild und Lehre lebt in unser Aller Herzen, und so wird sich vielleicht ganz von selbst eine Vergleichung desselben mit dem Bilde des Mannes in Ihnen vollziehen, den ich Ihnen jetzt schildern will.

Ich beginne mit der Erzählung dessen, was uns von dem äusseren Lebensgange des Sokrates in Platons Schriften überliefert worden ist.

Sokrates ist der Sohn des Sophroniskos, eines Athenischen Bürgers, der zur Antiochischen Phyle gehörte. Da sein Vater Bildhauer war, so nennt er sich selbst

im Scherze einen Nachkommen des Dädalos, des berühmtesten Künstlers der mythischen Zeit. Es liegt nahe anzunehmen, dass er selbst, namentlich in seiner Jugend, die Kunst seines Vaters getrieben habe. Seine Mutter war Phänarete, eine Hebamme, eine wackere und stattliche Frau. Er bezeichnet sich selbst als den Fortsetzer ihrer Kunst, nur dass er sich an den Geistern seiner Schüler versuche, das, was in ihnen schlummere, ans Licht fördere. Doch gehe er in einem Punkte weit über das Gewerbe dieser Frauen hinaus; es sei seine angelegentlichste Sorge, die Gedanken zu prüfen, die er den ringenden Geistern entlockt habe, zu unterscheiden, was eine echte Geburt sei, was eine unechte.

Sokrates erhielt in seiner Jugend jedenfalls dieselbe körperliche und geistige Ausbildung, wie sie allen jungen Athenern zu Theil wurde; sie war keinesfalls mehr, als ganz elementar. Dass er besondere und besonders angesehene Lehrer gehabt hätte, ist wenig wahrscheinlich. Wenn er den Konnos als seinen Lehrer im Citherspiel bezeichnet, so war er zu der Zeit, wo er diesen Ausspruch that, schon ein alter Mann. Mit dem Musiker Damon wird er nur befreundet gewesen sein. Nun nennt er sich selbst allerdings einen Schüler des Prodikos, der Aspasia und Diotima, allein das wird kaum anders zu verstehen sein, als dass er im Umgange mit diesen Personen, von denen wenigstens eine, Diotima, mythisch zu sein scheint, sehr viel gelernt habe. Ueberhaupt kam er ja im reiferen Alter mit einer ganzen Reihe von Persönlichkeiten zusammen, die alle anregend auf ihn einwirken konnten, aber festzuhalten wird sein, dass auf seine Richtung von Jugend auf kein hervorragender Mann Einfluss gehabt hat, dass, was aus ihm geworden ist, er seiner ureigenen Anlage und Kraft verdankt. Dass er die Lehren der früheren Philosophen kennen lernte, sei es durch Bücher, sei es durch mündlichen Bericht, ist sehr wahrscheinlich. Alles aber, was von persön-

lichen Begegnungen mit grossen Philosophen erzählt wird, hat wenig historische Beglaubigung.

Fast das ganze Leben des Sokrates spielte sich in Athen ab. So sehr gefiel ihm seine Vaterstadt, dass er sie niemals ohne äussere Nöthigung verliess, während doch seine Zeitgenossen nicht wenig reiselustig waren. Nur einmal scheint er bei den Isthmischen Spielen zugegen gewesen zu sein. Ja, sogar aus den Thoren der Stadt Athen mag er wenig hinausgekommen sein. Als ihn sein Freund Phädros zu einer sehr schönen Platane am Ilissos geführt hatte, um ihm dort etwas vorzulesen, nennt er, überrascht von der Schönheit des Plätzchens, den Phädros seinen Fremdenführer und, als dieser ihm seine Verwunderung zu erkennen giebt, dass er aus dem Stadtgebiete gar nicht herauskomme, antwortet er ihm, daran sei seine Wissbegierde Schuld, denn die schönen Gegenden und Bäume wollten ihn nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Phädros aber habe das rechte Mittel gefunden, ihn aus der Stadt zu locken. Wie man hungrige Thiere zum Gehen bringe, indem man ihnen einen Zweig oder eine Frucht vorhalte, so habe Phädros ihm ein Buch vorgehalten und ihn so nach sich gezogen. Mit einem Buche in der Hand könne er ihn in ganz Attika und, wo er sonst wolle, herumführen.

Seinen ständigen Aufenthalt in Athen unterbrach Sokrates nur dreimal auf etwas längere Zeit, um als Athenischer Bürger, wie das seine Pflicht war, Kriegsdienste zu thun. Als Hoplit, als Schwergerüsteter, machte er drei Schlachten mit, die Schlacht bei Potidäa, einer Stadt auf der Halbinsel Chalkidike, im J. 432, die Schlacht bei Delion, einem Heiligthum des Apollon in Böotien nahe bei Oropos, im J. 424, und die Schlacht bei Amphipolis, einer Athenischen Colonie am Flusse Strymon in Thrakien, im J. 422.

Und die Anerkennung, die Sokrates als Soldat fand, war keine geringe. In der Schlacht bei Potidäa, die als

eine sehr mörderische bezeichnet wird, rettete er dem verwundeten Alkibiades das Leben und die Waffen. Alkibiades selbst beantragte bei den Feldherren dem Sokrates den Siegespreis zu ertheilen; diese aber glaubten auf die Stellung des Alkibiades Rücksicht nehmen zu müssen und ertheilten diesem den Preis. Sokrates, weit entfernt, darüber verletzt zu sein, hatte selbst diese Auszeichnung seines jugendlichen Freundes aufs eifrigste betrieben. Noch glänzender zeigte sich Sokrates in der für die Athenischen Waffen so unglücklichen Schlacht bei Delion. Als Alles schon auf der Flucht sich zerstreute, da zog er sich mit Laches, der früher Feldherr war, an dieser Schlacht aber als Hoplit Theil nahm, ruhig und fest um sich blickend langsam zurück und imponierte durch seine Haltung den Feinden so sehr, dass keiner sich an ihn heranwagte. Dem Alkibiades, der zu Ross ihn beobachtete, schien er durch sein besonnenes Wesen sogar dem Laches überlegen zu sein. Dieser aber, sein Nebenmann, stellte ihm das schöne Zeugniss aus, dass, wenn die Uebrigen sich so gehalten hätten, wie Sokrates, die Athener eine solche Niederlage nicht erlitten hätten.

Schon aus dieser Betheiligung des Sokrates an drei Feldzügen ersehen wir, dass er sich seinen Verpflichtungen gegen den Staat nicht entzogen hat. Doch hat er nie eine politische Rolle spielen mögen. Nur ein Amt hat er bekleidet; er gehörte einmal dem Rathe der Fünfhundert an. Doch fand er hierbei Gelegenheit seine sittliche Grösse und Unerschrockenheit zu bewähren. Das Jahr 406, in dem er Rathsherr war, ist durch den Process denkwürdig geworden, den die Athener ihren bei den Arginusischen Inseln siegreichen Feldherren gemacht haben, weil sie verabsäumt hätten, die Leichen der im Wasser Umgekommenen aufzufischen und, wie sich's gebührte, zu bestatten. Bei diesem Process fehlte es Seitens der Richtenden nicht an mancherlei Gesetzwidrigkeiten. Sokrates nahm zufällig in den Tagen dieser Ver-

handlungen eine hervorragende Stellung unter den Mitgliedern des Rathes ein. Er gehörte zu den Prytanen, d. h. zu der Abtheilung des Rathes, die gerade die Leitung der Geschäfte und den Vorsitz führte. Und in dieser Stellung hatte er den Muth ganz allein seine Stimme für die angeklagten Feldherren abzugeben. Ja, er scheint in der Sache noch eine bedeutendere Rolle gespielt zu haben. In der Volksversammlung, die der Rathssitzung folgte, war er gerade an der Reihe den Vorsitz zu führen. In dieser Stellung, sagt er selbst, habe er nicht verstanden abstimmen zu lassen und deshalb Gelächter erregt. Man erblickt in dieser Darstellung wohl nicht ohne Grund eine Selbstverkleinerung des Sokrates. Es wird anzunehmen sein, er habe sich in der festen Ueberzeugung, dass ein Unrecht geschehe, der tobenden Menge gegenüber geweigert eine Abstimmung vorzunehmen, indem er auf das Ungesetzliche derselben hinwies. Sokrates hatte übrigens die Genugthuung, dass sein Verhalten in dieser Sache später noch Anerkennung fand. Das Volk bereute seine Uebereilung den verdienten Feldherren gegenüber, freilich als es zu spät war, und zog die, welche es zu dem falschen Schritte verleitet hatten, zur Rechenschaft.

Und noch eine Gelegenheit fand Sokrates zu zeigen, dass ihn Menschenfurcht nicht anfechten könne. Als in den letzten Zeiten des Peloponnesischen Krieges die berüchtigten Dreissig am Ruder waren und Geld brauchten, scheuten sie nicht vor dem Mittel zurück, reiche Männer vor Gericht zu ziehen und zu verurtheilen, um sich ihr Vermögen anzueignen. Zugleich suchten sie möglichst viele Bürger in ihr ruchloses Treiben zu verwickeln und zu Mitschuldigen zu machen. So entboten sie denn einst auch den Sokrates mit vier Anderen zu sich und gaben ihnen den Auftrag, den reichen Leon aus Salamis nach Athen zu schleppen, um ihn zum Tode zu verurtheilen. Die anderen Vier, die mit Sokrates geladen

waren, vollzogen wirklich aus Furcht vor dieser Schreckensherrschaft diesen Befehl, Sokrates aber ging vom Regierungsgebäude, der so genannten Tholos, ruhig nach Hause. Die Herrschaft der Dreissig wurde kurz darauf gestürzt; sonst würde er sicherlich sein männliches Verhalten mit dem Tode gebüsst haben.

Das ist so ziemlich Alles, was über die Betheiligung des Sokrates am politischen Leben bei Platon überliefert ist. Man ersieht daraus, dass er in dieser Beziehung die Grenze nicht überschritt, die seine Pflicht als Athenischer Bürger ihm setzte. Er fühlte weder Beruf noch Neigung in sich darüber hinaus zu gehen. Es war seine Ueberzeugung, dass er, wenn er eine Rolle im Staate hätte spielen wollen, sehr früh ums Leben gekommen wäre, ohne irgend einen erheblichen Nutzen zu stiften. Denn sehr häufig würde er in die Lage gekommen sein, dem Volke freimüthig entgegenzutreten und ihm zu zeigen, dass sein Vorhaben thöricht und ungerecht sei. Wer aber diesen Kampf ums Recht auf sich nehme, erliege in der Regel sehr bald. Die Wahrheit dieser Behauptungen leuchtet sofort ein, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der letzte Theil des Lebens des Sokrates in den Peloponnesischen Krieg fällt, der den Ruin Athens herbeiführte. Und noch ein anderer Grund mochte hinzukommen. Sokrates war in seinem Herzen ein Anhänger der mehr monarchischen, strengen Dorischen Staatsordnungen; er hörte nicht auf die Verfassung von Lakedämon und Kreta zu loben. Darum konnte er sich von einer staatsmännischen Thätigkeit in dem rein demokratischen Athen nicht wohl angezogen fühlen.

Aber worin bestand nun der Lebensberuf des Sokrates? Man kann kurz sagen: in dem Streben nach eigener Vervollkommnung und nach der Vervollkommnung seiner Mitmenschen. Er meinte, ehe man für die öffentlichen Angelegenheiten sorge, müsse man sich selbst erst genau kennen lernen und ein gründliches und vielseitiges Wissen

verschaffen. Dazu sei erforderlich, dass man sich über das letzte Ziel, das zu erreichen sei, vollkommen klar sei. Man müsse festhalten, dass es sich in alle Wege handle nicht um die äusseren Güter, um Ehre, um Geld und Gut, sondern nur um die Güter der Seele, die unvergänglich seien. Es entsprach sonach seiner Individualität am meisten Tag für Tag überall Gespräche zu suchen und zu halten mit Bekannten und Unbekannten, jedes Scheinwissen unbarmherzig zu zerstören, um zum wahren Wissen vorzudringen, völlige Klarheit herbeizuführen über das, was man wolle, und die Gründe, warum man es wolle. Er konnte sich deshalb wohl dem Sporne vergleichen, mit dem man ein edles Ross anstachelt, wenn es allzu träge geht, als den bezeichnen, der die Athener aus ihrem Schlafe wecke und sie antreibe zu thun, was von Nöthen sei. Er hatte ein Recht den Athenern zuzurufen, dass sie sich selbst nur Schaden zufügen würden, wenn sie im Grimm über den lästigen Mahner ihn zu beseitigen suchten.

Doch darf man sich den Sokrates durchaus nicht etwa als Lehrer in unserem Sinne denken. Das waren zu seiner Zeit die so genannten Sophisten. Diese ertheilten für eine vereinbarte, meist nicht geringe Summe in geschlossenen Räumen ihren Schülern Unterricht in bestimmten Fächern. Von den Sophisten aber unterschied sich Sokrates in allen Stücken. Zunächst hielt er nicht längere, wohl vorbereitete Vorträge, in denen er etwa fertige Wahrheiten überliefert hätte. Seine Lehrthätigkeit bestand in einem ganz zwanglosen Umgang und Gespräch, in dem er gemeinsam mit Anderen zu suchen und zu lernen schien, namentlich die Meinungen Anderer hervorlockte, um sie einer genauen Prüfung zu unterwerfen. So weckte er in Allen den Sinn für Wahrheit und Recht, ohne ihnen seine eigene Meinung aufzudringen. Dann trieb er sein Werk nicht etwa hinter verschlossenen Thüren, sondern in der vollsten Oeffentlichkeit, auf den Märkten, in den Promenaden, in den Ringschulen,

in den Werkstätten der Handwerker. Damit hing natürlich zusammen, dass diese seine Thätigkeit nicht an die Bedingung einer Zahlung gebunden war. So kam es, dass der Kreis seiner Zuhörer nicht etwa ein fest geschlossener war; Jeder, wer wollte, konnte an diesen Unterredungen Theil nehmen, Alt und Jung, Arm und Reich. Trotzdem bildete sich mit der Zeit ein fester Kern von Anhängern und Schülern, die er für immer sich gewonnen hatte. Diese aber wurden nach seinem Tode die Begründer der Sokratischen Philosophenschulen.

Sokrates selbst hatte die festeste Ueberzeugung, dass er seine Lebensaufgabe richtig erfasst habe. Als Grund dafür, dass er sich vom politischen Leben fern hielt, pflegte er sein Dämonion anzuführen. Er bezeichnet dasselbe als eine innere Stimme, die schon seit seiner Kindheit sich vernehmen lasse und ihn jederzeit zurückhalte, wenn er etwas Verkehrtes vorhabe, niemals aber ihn zu irgend einer Handlung antreibe. Diese Stimme lasse nicht zu, dass er sich am Staatsleben betheilige. Die Thätigkeit aber, die er als die ihm zukommende ansah, bezeichnet er wiederholt als den Auftrag eines Gottes. Gott habe ihm durch Orakel und Träume und auf jede Art zu erkennen gegeben, dass dies sein Wille an ihm sei. Dazu stimmt ganz die Erzählung von dem bekannten Spruche, den das Delphische Orakel über ihn gefällt hatte. Einer von seinen Freunden, Chärephon, frug die Pythia, ob Jemand weiser sei, als Sokrates. Pythia verneinte die Frage. Um den Sinn dieses Orakels zu ergründen, forschte Sokrates die Menschen aus, die etwas zu wissen meinten, und fand, dass sie in Wahrheit nichts wüssten, während er selbst, wie er nichts wisse, so auch nicht glaube etwas zu wissen. Denn die Weisheit sei nur bei Gott; den Menschen komme nur Streben nach Weisheit zu. So fuhr Sokrates fort die Menschen zu prüfen, um die Wahrheit des Orakels darzuthun, dass er selbst der weiseste sei, weil er sich nicht einbilde etwas

zu wissen. Diese Thätigkeit hielt Sokrates eben für den höchsten Gewinn nicht nur für Andere, sondern vor Allem für sich selbst. Diese völlige Hingabe des Sokrates an einen Beruf, der ihm klingenden Lohn nicht brachte und seine und der Seinen ärmliche Lage nicht verbessern konnte, mag Manchem auffallend, ja sogar tadelnswerth erscheinen. Allein im Grunde genommen stand Sokrates in dieser Beziehung ganz innerhalb des Rahmens Griechischer Art und Eigenthümlichkeit. Jedem Griechen war der Hang zum unbeschäftigten Leben eigen; Musse haben galt für das charakteristische Merkmal des freien Mannes. Daher bezeichnete er jede Beschäftigung gegen Bezahlung, die ihn zu einer sitzenden Lebensweise nöthigte oder ans Haus fesselte, mit dem verächtlichen Ausdrucke banausisch d. h. handwerksmässig. Mit dieser Mühsal des Lebens schienen ihm ebenso Nachtheile für die Entwickelung des Körpers, wie für die freie Entfaltung des Charakters verbunden zu sein. Nur die Thätigkeit hielt der Grieche für seiner würdig, die einen Bezug zum öffentlichen Leben hatte oder irgendwie auf höherer geistiger und künstlerischer Bildung beruhte, für die man nicht Lohn erntete, sondern Ehre. Und so verbrachte er den grössten Theil des Tages ausserhalb des Hauses im Verkehr mit seinen Mitbürgern sich selber lebend und dem Gemeinwohl. War aber diese ungebundene und sorglose Art zu leben einmal jenem glücklichen Himmelsstriche und jener herrlichen Zeit eigen, so möchte es kaum ein gerechter Massstab sein, wenn wir mit unseren nordischen, mehr praktischen Begriffen an die Beurtheilung der Lebensführung des Sokrates herantreten wollten.

Fragt man nun, wie Sokrates die Mittel zu seiner Subsistenz erhielt, so liegt am nächsten die Vermuthung, dass seine zum Theil sehr reichen Freunde sich seiner annahmen und ihm die Musse verschafften, die allerdings Niemand besser anwendete, als gerade er. Wenigstens zeigt sich Kriton in den letzten Zeiten des Sokrates sehr

geneigt materiell für ihn und die Seinen zu sorgen. Sokrates selbst aber hielt sich der Ehrenspeisung nicht unwürdig, die der Staat wohlverdienten Bürgern im Prytaneion zu gewähren pflegte. Was seine Vermögensverhältnisse angeht, so taxiert er am Ende seines Lebens die Summe, über die er etwa verfügen könnte, auf eine Silbermine d. i. fünfundsiebzig Mark. Wenn nun auch diese Summe im Hinblick darauf, dass zur Zeit des Sokrates ein mässiger Mann für seine Person jährlich mit ungefähr neunzig Mark auskommen konnte, einen wesentlich höheren Betrag repräsentiert, als in unserer Zeit, so kann sie immerhin auch damals nicht als eine erhebliche gegolten haben. Das ersieht man schon daraus, dass gebrechlichen Personen, die ein Vermögen von weniger, als drei Minen, also zweihundertfünfundzwanzig Mark, hatten, gesetzlich schon Anspruch auf eine Unterstützung vom Staate zustand.

Das häusliche Leben des Sokrates anlangend, so ist bekannt, ja sprichwörtlich der Name seiner Gemahlin Xanthippe. Aus dem, was sich im Platon und Xenophon, also den beiden gleichzeitigen Schriftstellern, über sie findet, lässt sich nicht entnehmen, dass sie eine bösartige Frau gewesen sei. Ausser grosser Sorge für die Ihrigen zeigt sie nur eine gewisse Heftigkeit und wenig verträgliches Wesen. Platon erwähnt sie nur im Phädon. Als am letzten Tage des Sokrates Freunde zu ihm kamen, sass sie mit ihrem jüngsten Söhnchen auf dem Arme auf seiner Lagerstätte. Sokrates entliess sie, um nicht durch ihre heftigen Schmerzensäusserungen im Gespräch mit seinen Freunden gestört zu sein, doch sah er sie kurz vor dem Tode noch einmal und nahm Abschied von ihr. Er hatte drei Söhne; von diesen war nur der älteste erwachsen, als er starb.

Die Lebensaufgabe, die Sokrates sich gestellt hatte, war so ungewöhnlich, dass es nicht zu verwundern ist, wenn er mannigfachen Anstoss erregte, zumal da er bei

seiner rücksichtslosen Offenheit Niemanden schonte und deshalb sich leicht persönliche Gegner zuziehen konnte. Und so erhoben sich denn auch gegen ihn, der schon siebenzig Jahre alt war und noch nie vorher mit den Gerichten zu thun hatte, drei Kläger, Meletos, Anytos und Lykon. Der Hauptankläger Meletos, noch ein junger Mann, den Sokrates etwas geringschätzig behandelt, wollte vermeintliche Unbill rächen, die er den Dichtern angethan hätte. Von seinen beiden Mitanklägern war Anytos der bedeutendste; er gehörte zu den Führern und Wiederherstellern der Demokratie und scheint als Gewerbetreibender eine Kränkung von Sokrates erfahren zu haben. Von Lykon wissen wir weiter nichts, als dass er ein Redner von Fach war.

Die Anklage selbst lautete, Sokrates thue Unrecht, indem er die Jugend verderbe, an die Götter nicht glaube, an die der Staat glaube, und andere neue Götter einführe. Sokrates zeigt hinsichtlich des ersten Punktes dem Meletos, dass er gar kein Recht habe, deshalb Jemanden anzuklagen, weil er selbst sich nie um die Erziehung der Kinder gekümmert habe. Dann weist er auf den öffentlichen Charakter seiner Lehrweise hin, wie er, ohne irgend Jemanden auszuschliessen, mit seinen Mitbürgern so verkehre, wie es Jedem erlaubt sei. Verderbe er hierbei die Jugend, so thue er es ohne Wissen und Willen und könne erwarten, dass man ihn darin eines Besseren belehre, aber nicht anklage. Wenn er von seinem Dämonion spreche und dadurch von dem gewöhnlichen Glauben der Griechen etwas abzuweichen scheine, so macht er darauf aufmerksam, dass das Dämonion d. h. die göttliche Stimme doch undenkbar sei ohne den Glauben an die Götter selbst. Endlich sei es doch zu verwundern, dass von seinen zahlreichen Anhängern nicht ein einziger als Ankläger gegen ihn aufgetreten sei, auch Keiner von den Angehörigen derselben, und doch mussten diese gerade als die Geschädigten den meisten Anlass dazu haben.

Die Vertheidigung des Sokrates machte dadurch, dass sie ganz objectiv die Klagepunkte selbst erwog und jedes, auch das erlaubteste Mittel verschmähte die Richter zu gewinnen, gewiss einen Eindruck, der ganz abweichend war von den Reden derer, die auf Tod und Leben angeklagt waren, aber eben deshalb seiner Freisprechung nicht günstig war. Und so konnte es geschehen, dass er mit einer geringen Majorität von Stimmen zum Tode verurtheilt wurde. Nach des Sokrates Ansicht würde der unbedeutende Meletos allein sicherlich dieses Resultat nicht herbeigeführt haben; er würde kaum den fünften Theil der Stimmen erlangt haben. Hieraus ist wohl ersichtlich, dass vor Allen der einflussreiche Anytos den Ausschlag gab und somit, dass die Politik an der Verurtheilung des Sokrates einen wesentlichen Antheil hatte.

Hiernach ist kaum zu bezweifeln, dass Sokrates, wenn er sich herbeigelassen hätte, um eine mildere Strafe zu bitten, etwa um Verbannung, diese erlangt haben würde. Aber er konnte überhaupt nicht zugeben, dass er eine Strafe verdient habe und wollte sich höchstens zu einer Geldstrafe verstehen, weil er Verlust von Geld nicht für ein Uebel hielt. Es ist bekannt, dass seine Freunde, namentlich Kriton, Alles aufboten ihn zur Flucht aus dem Gefängniss zu bewegen. Sicherlich war Alles aufs beste eingeleitet, so dass es nur vom guten Willen des Sokrates abhing frei zu sein. Auch hatten seine Freunde in der Ferne schon bestens für ihn gesorgt. Allein alle dahin gehenden Anträge und Bitten wies Sokrates mit Entschiedenheit zurück. Er bewies damit seinen Gegnern, dass er vor Allem ein guter Bürger war, dass der Gehorsam gegen das Gesetz und die richterliche Entscheidung, auch wenn er sie für falsch halten musste, ihm über Alles ging.

Nichts ist mehr gefeiert, als das Ende des Sokrates, wie Platon es im Phädon schildert. Am Morgen des

letzten Tages kommen die Getreuen alle zu ihm. Er verbringt den Tag mit Gesprächen über die Unsterblichkeit der Seele und zeigt sich dabei so ganz in der an ihm gewohnten Weise, dass er seine Umgebung, die von dem Ernste der Situation tief ergriffen ist, manchmal sogar zur Heiterkeit stimmt. Als die Sonne sich neigt, wird die philosophische Unterhaltung abgebrochen. Kriton fragt im Namen seiner Freunde nach den letzten Aufträgen und erhält die Antwort, er habe ihnen nichts weiter zu sagen, als was er immer gesagt habe, sie möchten für ihre Seele sorgen, dass sie so gut als möglich werde, und in diesem Sinne auch auf seine Hinterlassenen einwirken. Und als Kriton fragt, wie man ihn bestatten solle, da lächelt er und erwiedert, ihn selber könne man nicht begraben; er gehe zu den Sitzen der Seligen; mit dem aber, was von ihm auf Erden übrig bleibe, mit seiner Leiche, möge man verfahren, wie es üblich sei. Darauf verlässt er seine Freunde, um sich zu baden; er will den Leichenfrauen nicht Mühe machen. Dann nimmt er Abschied von Weib und Kindern. Als er zu seinen Freunden zurückgekehrt ist, tritt der Gefängnisswärter ein, legt das Zeugniss ab, dass er einen so edlen, guten und freundlichen Mann, wie den Sokrates, noch nie zu bewachen gehabt habe, und sagt ihm unter Thränen Lebewohl.

Auf den Wunsch des Sokrates wird nun das Gift gebracht. Er fragt den Gerichtsdiener, wie er sich zu verhalten habe, und trinkt ohne Miene oder Farbe zu verändern, ohne zu zittern den Becher aus, nachdem er zu den Göttern gebetet hat, die Uebersiedelung ins Jenseits möchte glücklich von Statten gehen. Diesen Anblick können seine Freunde nicht ertragen; sie brechen in Thränen und lautes Schluchzen aus. Sokrates verweist ihnen das. Er habe deshalb die Frauen fortgeschickt, um in Stille sterben zu können. Er geht herum, bis ihm die Füsse schwer werden. Dann legt

er sich auf sein Lager und verhüllt sich. Als der Tod schon ganz nahe ist, schlägt er noch einmal die Hülle zurück und ruft dem Kriton zu: Wir schulden dem Asklepios einen Hahn; gieb ihm den und verabsäume es nicht. Dem Gotte der Heilung befiehlt er noch das schuldige Opfer zu bringen, da er fühlt, dass er von den Mängeln dieser Erde genese. Kriton ist es, der ihm Mund und Auge schliesst. Aber Alle, die um den Entschlafenen stehen, haben die Empfindung, es sei ein so guter, verständiger und rechtschaffener Mann von ihnen geschieden, wie es einen zweiten nicht gebe.

Nach dieser Schilderung des äusseren Lebensganges und der Verhältnisse, unter denen Sokrates wirkte, gehe ich dazu über von dem Wesen und Charakter dieses seltenen Mannes zu sprechen. Die ganze Tiefe und Poesie Platons offenbart sich in der Schilderung, die er im Symposion von dem Aeusseren des Sokrates giebt. Aber wie kann er die hässliche Erscheinung des schwärmerisch geliebten Mannes dichterisch darstellen? Sokrates hatte eine runde Stirn, hervortretende Augen, eine aufgestülpte Nase, eine gedunsene Gestalt und war so den Silenen und Satyrn vergleichbar, den Begleitern des Dionys. Die Gestalt solcher Silenen hatte eine Art Schränke, in welchen die Griechischen Bildhauer die von ihnen gefertigten, kostbaren Götterbilder verwahrten. An diese wird Platon beim Anblick des Sokrates erinnert. Seine unscheinbare Silenengestalt ist wie ein Gehäuse, das all das Göttliche in ihm umschliesst.

Insbesondere wird Sokrates dem Satyr Marsyas verglichen. Derselbe soll durch sein Flötenspiel eine sehr aufregende, begeisternde Wirkung hervorgebracht haben. Sokrates ist noch grösser, als dieser Satyr. Ohne Instrumente, mit blossen Reden bewirkt er dasselbe. Wer den Sokrates hört oder auch nur von einem Anderen hört, was er gesagt habe, der wird erschüttert und gefesselt; gar oft stürzen ihm Thränen aus den Augen, und

sein Herz pocht. Der hochherzige, aber leichtsinnige Alkibiades bekennt, er habe den Perikles und viele grosse Redner gehört, aber Keiner habe ihm das Herz bewegt, wie Sokrates. Wenn Sokrates ihm vorhalte, was ihm Alles noch fehle, erscheine ihm selbst sein Leben ganz unerträglich und hassenswerth. Er sei der einzige Mensch auf der Welt, vor dem er sich wirklich schäme. Obwohl er ihm oft genug die Ueberzeugung aufgedrängt habe, wie verfehlt er handle, so vergesse er doch im Strudel des Lebens seine guten Vorsätze und diene dem Götzen wieder, den Sokrates ihn verachten lehrte, dem Götzen der äusseren Ehre. So habe er oft gewünscht den Sokrates gar nicht mehr zu sehen, und doch würde es ein noch tieferer Schmerz für ihn sein, wenn er ihm genommen wäre. Sokrates hat sonach für Alkibiades zugleich etwas Anziehendes — er fühlt, dass er es ehrlich mit ihm meint und ihm wirklich ein Berather sein kann — und zugleich etwas Abstossendes — er macht Forderungen, die zu erfüllen er nicht die sittliche Kraft hat.

Wir verstehen hiernach, wie Sokrates dem Satyr Marsyas auch in übermüthiger Laune ähnlich sein soll. Sokrates war durch seinen hellen Geist und seine sittliche Hoheit Allen, die sich ihm näherten, so sehr überlegen, dass er eine Art Zauber auf sie ausübte, dem sie sich nicht mehr entziehen konnten. Und doch glich er den Silenen, die als reine Naturkinder von aller Bildung und Cultur unberührt erschienen, auch darin, dass er sich oft genug als unwissend darstellte. Er gab sich bei jedem Gespräch den Anschein, als ob er nur zu seiner eigenen Belehrung das Wissen Anderer prüfe. War dasselbe unter seinen Händen in Nichts zerronnen, so machte er wohl den Eindruck, als sei er nur darauf aus die Unwissenheit Anderer zu benutzen, um sie zu Schaden zu bringen und dem Gelächter Preis zu geben. Diese scheinbare Unwissenheit bei wirklicher geistiger

Ueberlegenheit macht in der Hauptsache das aus, was unter dem Namen Sokratische Ironie allbekannt ist.

Eben so befremdlich, wie das ganze Aeussere des Sokrates, waren seine Reden. Wer nur flüchtig auf sie hörte, dem konnte es scheinen, als handelten sie nur vom Allergewöhnlichsten; er knüpfte eben mit Vorliebe an das an, was den Meisten ganz geläufig zu sein schien. Ausserdem schien er sich zu wiederholen, immer dasselbe in derselben Weise zu sagen. Natürlich, was nach seiner Ueberzeugung Noth that, war eben nur eines, klare Selbsterkenntniss. So konnte jeder Uneingeweihte und Gedankenlose seine Reden lächerlich finden. Und doch fesselten sie gerade die tiefsten Geister, und wer einmal ihre Kraft an sich erfahren hatte, war unersättlich sie wieder und immer wieder zu hören.

Die Erscheinung des Sokrates hatte für seine Zeitgenossen vieles Unbegreifliche; sie stand ganz einzig da in ihrer Art. Als am meisten charakteristisch für dieselbe kann man bezeichnen eine gewisse Ursprünglichkeit und Naturwüchsigkeit, wie sie zum zweiten Male bei keinem Griechen wieder vorkam. Man fand, er lasse sich weder mit einem Menschen vergleichen, der schon gestorben sei, noch mit einem, der noch lebe. Es liegt darin eine Hindeutung darauf, dass er über die Eigenthümlichkeiten seiner Landsleute und Zeitgenossen hinausging. Ungriechisch war zunächst seine ganze äussere Erscheinung, dieser unschöne Körper bei so viel Schönheit und Feinheit des Geistes. Denkt man sich den hässlichen Barfüssler mit seinem kurzen, abgetragenen Mäntelchen in einer Gruppe disputierend etwa mit Platon, Alkibiades, Kritias, Kriton, den ersten Aristokraten Athens, es muss in der That einen sonderbaren Eindruck auf jeden Unbetheiligten gemacht haben. Den Griechen war es so angeboren Aeusseres und Inneres gar nicht zu trennen; das Aeussere erschien ihnen ganz als Spiegel und Abglanz des Inneren.

Was ungriechisch am Sokrates war, war aber nicht nur äusserlich, es lag noch tiefer. Es fehlte ihm etwas von dem poetischen Hauche, der über das Griechenvolk ausgebreitet war; es gebrach ihm an Phantasie. Und was er gegenüber diesem Mangel in besonders hohem Grade hatte, die Tiefe seines inneren Lebens, das trat in einer für die Griechen so unvermittelten, eigenartigen Weise zu Tage, dass es ihnen in nicht geringerem Grade Staunen abnöthigte. Eigen war ihm, dass er auf Strassen und Plätzen oft stehen blieb, ganz in seine Gedanken versunken. Am auffälligsten war das einmal auf dem Feldzuge in Chalkidike. Da stand er vom Morgen an auf einer Stelle grübelnd. Am Mittag fiel es den anderen Soldaten auf, und man machte sich gegenseitig auf ihn aufmerksam. Als er auch am Abend seinen Platz noch nicht verlassen hatte, trugen sich Etliche, da es gerade ein schöner Sommerabend war, Matten aus den Zelten heraus und beobachteten ihn weiter. Sokrates aber blieb auch die ganze Nacht über stehen. Erst als die Sonne aufging, betete er zu derselben und ging rasch weg.

Man ersieht aus dieser Erzählung ebenso, wie sehr bei Sokrates der Körper dem Geiste unterthänig war, wie die Intensität, mit der er innerlich arbeitete. Man ersieht, wie er Alles vergessen konnte über einer Frage, die sein Inneres bewegte, man erhält eine Ahnung von der Gewissenhaftigkeit der Forschung, die nicht abliess, bis alle Zweifel gehoben und sie zum Kern der Sache selbst vorgedrungen war. Und was Sokrates gefunden hatte, dafür suchte er nicht eine gewählte Form der Darstellung; die einfachste, Allen verständlichste Art, die eben der Sache selbst genug that, war ihm die liebste. Und so zeigte sich an ihm jene schmucklose Verständigkeit, die ihm in den Augen Vieler ein sehr prosaisches, vielleicht pedantisches Ansehen geben mochte.

Unterschied sich Sokrates solchergestalt von seinen

Griechischen Zeitgenossen, so kann man doch kaum sagen, dass er sich durchaus über die Eigenthümlichkeiten erhoben hätte, die denselben charakteristisch waren. Man schreibt den alten Griechen eine besondere Gabe zu die Freuden dieses Lebens zu geniessen. Sokrates hat dieselben keineswegs geflohen. Zwar ist bekannt, dass seine Bedürfnisslosigkeit ausserordentlich war, dass er sich gegen Alles in ungewöhnlichem Masse abgehärtet hatte. Wie Bewundernswürdiges er in dieser Hinsicht leistete, ergiebt sich aus einzelnen Zügen, die von seinem Verhalten auf dem Feldzuge in Chalkidike erzählt werden. Es erregte die höchste Bewunderung seiner Kameraden, wie sehr er im Ertragen von Strapazen Allen überlegen war. War Mangel im Heer, so focht es ihn nicht an, wenn er lange Zeit hungern musste; aber ebenso konnte er reichlich geniessen, wenn Ueberfluss an Lebensmitteln vorhanden war. In gleicher Weise ertrug er die Unbilden der Witterung mit Leichtigkeit. Der Winter in Chalkidike war viel rauher, als in Attika. Als einst strenger Frost eintrat, mochte Niemand sich ins Freie wagen, und die hinausgingen, wickelten sich um die Füsse und den Leib aufs sorgfältigste ein. Sokrates ging, wie immer, barfuss auch über das Eis und, die ihn sahen, meinten, er wolle sie wegen ihrer Weichlichkeit verhöhnen.

Wer aber einseitig an derartige Schilderungen sich halten und den Sokrates zu einem rauhen Asketen machen wollte, würde sein Wesen vollkommen verkennen. Er hatte nicht nur die Fähigkeit mehr zu geniessen, als Andere, sondern gab sich auch edlen Genüssen mit vollem Behagen hin. Die Freuden des Mahles verschmähte er nicht. Als er einst zu einem glänzenden Gastmahl zum Dichter Agathon geladen wird, macht er sich in seiner Art schön, bindet sich sogar Sandalen an, um der Gesellschaft, in die er sich begiebt, auch äusserlich würdig zu sein. Seine Reden bei dem der Mahlzeit folgenden Trinkgelage bilden den Gipfelpunkt des reich belebten

Abends. Und am Schlusse disputiert er beim Becher mit Wenigen noch fort, bis Einer nach dem Andern einschläft. Als er gegen Morgen allein noch wach ist, geht er weg, nimmt ein Bad und verbringt den ganzen folgenden Tag, als habe er die Nacht über geruht, wie immer. Man rühmte von Sokrates, dass er Alle niedertrinken konnte, und doch hatte ihn Niemand jemals betrunken gesehen. Seine Mässigkeit bestand also nicht etwa in grundsätzlicher Enthaltung vom Genuss, sondern darin, dass er einerseits des Genusses nicht bedurfte, andrerseits das Mass nicht überschritt, das die Natur ihm gesetzt hatte.

Eine sehr grosse Rolle spielte bei den Griechen das Wohlgefallen an schönen jugendlichen Erscheinungen, das leicht in schwärmerische Verhältnisse überging. Auch dem Sokrates war diese Liebe zu schönen Jünglingen nicht fremd, doch fand sich bei ihm natürlich nichts von den verwerflichen Auswüchsen, die daraus hervorgingen. Wir haben dafür das ganz directe Zeugniss des Alkibiades; ein nicht minder schlagender Beweis dafür ist der Umstand, dass nicht einmal seine Feinde aus derartigen Verhältnissen Stoff zu Anklagen entnehmen konnten. Seiner geistigen Art entsprach es, dass ihm über die körperliche Schönheit die seelische ging; dass er vor Allem auf diese sein Augenmerk richtete, diese zu läutern und zu erhöhen suchte. Und manche viel bewunderte und viel umworbene junge Männer hat er so fürs Leben an sich gefesselt.

Wie tief Sokrates in seinem Volke wurzelte, zeigt sich nicht nur in seinem Privatleben, sondern auch in seiner Stellung zum Staate. An Hingebung für das, was er als Bürgerpflicht erkannte, that er es Jedem gleich. So wenig er seiner Ueberzeugung nach zum Staatsdienste geeignet war, entzog er sich doch nie, wenn die Pflicht ihn rief, und voll und ganz widmete er sich ihrer Erfüllung im Felde, im Rathe, in der Volksversammlung. Den glänzendsten Beweis aber, wie hoch ihm der Staat

und seine Institutionen standen, gab er an seinem Ende. Er unterliess Alles, was nach seiner Auffassung der Hoheit des Staates, der Ehrerbietung gegen die Gesetze irgendwie Eintrag thun konnte, und doch musste er seine Verurtheilung als ein grosses Unrecht empfinden, das ihm angethan war. Die unbedingte Autorität des Staates war auch ihm ein unumstössliches Dogma.

Und auch in religiösen Dingen riss Sokrates die Schranken nicht nieder, die dem Glauben seines Volkes eigen waren. In der äusseren Gottesverehrung entfernte er sich nicht von dem, was allgemein üblich war. Die letzten Worte aus seinem Munde waren ein Ausfluss seiner Frömmigkeit. Er gab etwas auf Orakel, glaubte also an directe Offenbarungen des göttlichen Willens. Auch auf Träume und Vorbedeutungen achtete er. Nach Griechischer Anschauung ist ja die Seele im Schlafe, da während desselben der menschliche Wille keinen Einfluss mehr auf sie hat, der unmittelbaren göttlichen Einwirkung am meisten zugänglich. Als dem Sokrates, wie er schon im Gefängniss war, träumte, der Gott befehle ihm die Musenkunst zu treiben, war er so gewissenhaft sich noch mit der Fertigung von Versen abzumühen, um jedenfalls den Willen des Gottes zu erfüllen. Er hielt nämlich die Philosophie für die oberste Musenkunst und hatte ihr sein Leben gewidmet; allein es war doch möglich, dass der Traum das meinte, was man gewöhnlich unter Musenkunst verstand, die Beschäftigung mit der Poesie, und so versuchte er sich in seinen letzten Tagen auch noch darin. Und seine Träume waren in der That prophetisch genug. Als drei Tage vor seinem Tode Kriton sehr früh zu ihm kam, erzählte ihm Sokrates, ihm habe eben geträumt, ein schönes Weib mit weissen Kleidern angethan habe ihm den Homerischen Vers zugerufen:

'Noch drei Tage und du kommst zum gesegneten Phthia'.

Das ist im Allgemeinen das Bild, das wir aus Platons Dialogen von Sokrates erhalten. Wollen wir uns

hiernach einen Begriff von der Bedeutung desselben für seine Zeit und für alle Zeiten machen, so kann nicht zweifelhaft sein, dass sie in der Hauptsache in seiner mächtig und tief anregenden Persönlichkeit zu suchen sei. Keine Zeile hat er hinterlassen, und doch datiert von ihm eine neue und zwar die glänzendste Epoche der Griechischen Philosophie. Ohne Sokrates kein Platon und ohne Sokrates und Platon kein Aristoteles.

Hängt aber die ganze Philosophie des Sokrates von seiner Persönlichkeit ab, so kann es nicht befremden, wenn die Frage, die frühere Denker am meisten beschäftigte, die Frage nach dem Wesen und Ursprung der sie umgebenden Welt, ihn nicht besonders fesselte, wenn er seinen Blick vor Allem richtete auf das Räthsel, das der Mensch sich selber ist. Und zwar erregte am Menschen wieder insbesondere sein Interesse Alles, was mit seinem inneren Leben in Zusammenhang stand. Ganz eigenthümlich aber war ihm die Art und Weise, wie er das verstandesmässige Denken mit der Sittlichkeit in Verbindung brachte. Beides bildete gewissermassen die Grundlage seines Wesens. Kein Wunder also, wenn ihm alles sittliche Leben, die Tugend, auf dem Wissen zu beruhen schien, wenn er annahm, dem Grade der klaren Erkenntniss im Menschen entspreche die Stufe seiner Sittlichkeit. Das ist ein Satz, der nur von einer Persönlichkeit so ganz aus einem Stücke, wie Sokrates, überhaupt aufgestellt werden konnte, von einer Persönlichkeit, in der kein Streit war zwischen dem willigen Geiste und dem schwachen Fleische, nicht ein anderes Gesetz für den inwendigen Menschen und wieder ein anderes für die Glieder, sondern in dem alles Aeussere in unzweifelhafter und unbedingter Abhängigkeit vom Inneren stand. Sokrates bezeichnet den Triumph des Geistes über den Körper in einer Weise, wie sie sich in der Menschheit wohl kaum wiederholt hat. Daher der tiefe Eindruck, den er hervorgebracht hat. Aber merkwürdig bleibt es, dass solch

ein Mann gerade unter den Griechen geboren werden musste, deren Eigenthümlichkeit nicht zum geringsten darauf beruhte Aeusseres und Inneres gleich zu setzen.

Man nennt Sokrates den Weisen. Diesen Beinamen hat die schmeichelnde Mitwelt Manchem gegeben, der ihn bei der Nachwelt wieder verloren hat. Sokrates hat ihn sich erhalten und wird ihn für alle Zeiten führen. Und in der That, wenn es Weisheit ist in dieser Welt des Wandels und Wechsels nach dem Ewigen und Unvergänglichen zu suchen, so hat Sokrates sich diesen Namen ehrlich verdient. Und Niemand braucht sich zu schämen, trotzdem dass mehr als zwei Jahrtausende zwischen seiner Zeit und der unsrigen liegen, in diesem Sinne nachzufolgen dem Weisen mit dem Silenenantlitz.

---

2. Die Liebe.

Die moderne Bezeichnung 'Platonische Liebe' ist, wie es scheint, auf einen unserer bekanntesten Schriftsteller, auf Wieland, zurückzuführen. Derselbe hatte mannigfache Veranlassung sie zu gebrauchen, da er die Liebe in jeder Gestalt, die sinnliche, wie die geistige, zum Gegenstande seiner Darstellung gemacht hat. Insofern man in dem Ausdruck 'Platonische Liebe' unter 'Platonisch' versteht 'ideell, rein geistig', mag er nicht ohne Berechtigung sein, wenn auch die weiter gehende Bedeutung, wonach eine Platonische Liebe eine solche ist, die ihrem Gegenstande gewissermassen nur aus der Ferne bewundernd huldigt, ohne sich an denselben heranzugetrauen, um sich ihn anzueignen, mit Platons Auffassung von Liebe nicht viel gemein hat.

Bei uns Modernen wird durch den Ausdruck Liebe zuerst und zumeist der Gedanke an das schwärmerische Verhältniss zwischen Jüngling und Jungfrau angeregt, das wohl Jeden einmal zum Dichter gemacht hat und von keinem unserer Dichter unbesungen geblieben ist. Diese Art der Liebe ist eine Erscheinung, die erst im Zusammenhang mit der christlich-germanischen Welt in der Geschichte auftritt. Den Völkern des Alterthums, speciell den Griechen und Römern, musste diese Auffassung der Liebe um so fremder sein, als bei ihnen, wie noch jetzt im Orient, die Frau ihrer Bildung und ihren Rechten nach eine viel tiefere Stellung einnahm,

als der Mann und als die Ehe vorwiegend eine staatliche Institution war, deren Hauptzweck darin bestand legitimen Staatsbürgern das Dasein zu geben.

Es soll dabei nicht in Abrede gestellt werden, dass sich auch im Alterthum um eine durch Schönheit und Geist ausgezeichnete Frau ein Kreis bewundernder Anbeter sammeln konnte, aber die Zahl der in dieser Weise hervortretenden Frauen scheint in der That nicht gross gewesen zu sein. Wenn sonach das Verhältniss zwischen den beiden Geschlechtern nicht leicht einen schwärmerischen Charakter annahm, so lässt sich doch nicht sagen, dass den Griechen Liebesschwärmerei völlig fremd gewesen sei; sie hatte nur eine andere, wie es uns heutzutage scheinen will, nicht ganz unbedenkliche Richtung; sie fand vorherrschend statt zwischen einem Mann und einem in der ersten Blüthe stehenden Jünglinge und konnte ebenso gut sinnlicher, wie geistiger Art sein.

So viel im Voraus über die verschiedene Stellung der Alten und der Modernen zum Begriffe Liebe, wie er gewöhnlich genommen wird. Wenn ich nun dazu übergehe, den Begriff der Platonischen Liebe näher zu erläutern, so kann es natürlich mein Absehen nicht sein des Längeren aus einander zu setzen, was wir Modernen uns darunter denken, sondern ich werde vielmehr darzulegen haben, was Platon selbst unter Liebe verstanden hat. Zur Beantwortung dieser Frage sind wir in erster Linie auf eins seiner gefeiertsten Werke, auf sein Symposion, angewiesen. Da ich hier nur den Inhalt dieser Schrift besprechen kann, von einer Darlegung seiner vollendeten Formschönheit aber ganz absehen muss, so wird es nicht unpassend sein das Gesammturtheil desselben Schriftstellers, der den Ausdruck 'Platonische Liebe' bei uns in Kurs gebracht hat, über seinen Werth hier anzuführen. Wieland, der übrigens der eigentlichen Platonischen Philosophie ziemlich fern stand, sagt vom Symposion: 'Es ist eine Art von Poem, wozu alle Musen beigetragen

haben und worin der Verfasser die ganze Fülle seiner Phantasie, seines Witzes und Attischen Salzes, seiner Wohlredenheit und Darstellungskunst wie aus Amaltheens unerschöpflichem Zauberhorn auf seine Leser herabschüttet, ein mit grösstem Fleiss ausgemeisseltes, poliertes und vollendetes Werk, von dem man zweifeln muss, ob man darin mehr den Dichter oder den Redner oder den Philosophen zu bewundern Ursache habe.'

Was nun zunächst den Titel Symposion anlangt, so hat er seit Platons Zeit eine weite Verbreitung in der Griechischen Litteratur gefunden. Man übersetzt Symposion gewöhnlich mit 'Gastmahl'. Das ist nicht genau; denn eigentlich bezeichnet es nicht das Mahl, sondern das auf dasselbe folgende Trinkgelage. Bei den geselligen Vereinigungen der Griechen nahm das Essen selbst nicht viel Zeit in Anspruch; auch trank man nicht während desselben. Nach dem Essen kam aber das Trinken um so mehr zur Geltung. Diesen Theil des geselligen Beisammenseins scheint man deshalb besonders begünstigt zu haben, weil er für die Unterhaltung den meisten und besten Raum darbot. Die Art derselben entsprach natürlich dem Charakter der Gesellschaft. Konnte oder wollte diese die Kosten der Unterhaltung nicht selbst tragen, so spielten Flötenbläserinnen und Tänzerinnen eine grosse Rolle, im andern Falle traten Gesänge, die Skolien, oder Discurse in den Vordergrund. Diese letzte Art der Unterhaltung bot der litterarischen Production einen sehr erwünschten Rahmen.

Das Festmahl, das dem Platon den Anknüpfungspunkt für sein berühmtes Werk gab, war durch einen Sieg veranlasst, den der tragische Dichter Agathon in einem Wettkampf mit anderen Tragikern davongetragen hatte. Die von demselben eingeladene Gesellschaft besteht aus hervorragenden Männern der verschiedensten Lebenssphären. Der Wirth selbst, Agathon, ist tragischer Dichter, in der Deutschen Litteratur durch ein nach ihm

benanntes Werk Wielands bekannt; neben ihm steht der berühmte Komödiendichter Aristophanes, neben dem politisch gebildeten Pausanias der Arzt Eryximachos, neben dem Bewunderer der Sophisten, Phädros, der Gegner derselben, der Philosoph Sokrates. Des Mahles selbst wird von Platon kaum Erwähnung gethan und so schnell als möglich zum Trinkgelage, zum Symposion, übergegangen. Der geistig bedeutenden Gesellschaft entsprechend wird der Vorschlag gemacht sich durch Reden zu unterhalten und zwar in der Art, dass jeder der Anwesenden aus dem Stegreife eine Rede über den Eros zu halten hat, welcher, wie Alle gern zugeben, in seinem Wesen noch lange nicht genug gekannt und gewürdigt sei. Die Unterhaltung nimmt somit den Charakter eines Wettkampfes an; für Wettkämpfe aller Art aber hatten die Griechen eine ganz besondere Vorliebe.

Die erste Rede hat billig der zu halten, der die Unterhaltung durch Reden in Vorschlag gebracht hatte, Phädros, zumal er erklärt hatte, dass er sich mit dem Begriffe des Eros schon eingehender befasst habe. Da er seine Bildung hauptsächlich den Sophistenschulen verdankt, so ist sie eine ziemlich äusserliche, und so fällt denn auch seine Lobrede etwas oberflächlich aus. Er will dem Eros dadurch eine besondere Bedeutung vindicieren, dass er ihn als den ältesten Gott feiert, thut das aber nur durch Citieren einiger aus dem Zusammenhange gerissener Dichterstellen. Alte Griechische Philosophen, die sich den Ursprung der Welt zu erklären suchten, verstanden unter Eros die Kraft, welche die Vereinigung der verwandten Elemente herbeiführte und so die Weltordnung begründete. In dieser Bedeutung als kosmogonischer Eros muss er wohl am Anfange der Welt stehen und zu den ältesten Göttern gehören. Von demselben Eros rühmt Phädros, er erweise den Menschen die grössten Wohlthaten, insofern ein Liebender, wenn er etwas Schimpfliches thue oder leide, sich vor Nie-

mandem mehr schäme, als vor dem Geliebten, und andrerseits, wenn er etwas Gutes thue, ihm vor Allem an dem Beifall des Geliebten liege. Wie diese Behauptung mit der vorhergehenden zusammenhängt, ist nicht abzusehen. Denn der Eros, der die Triebfeder zu herrlichen Thaten ist, ist jedenfalls ein anderer, als der, welcher bei der Erschaffung der Welt thätig war. Jene sittliche Liebe ist es auch — so fährt Phädros fort —, die das Bewundernswertheste leistet, was sich denken lässt, dass nämlich ein Mensch sein Leben hingiebt für den Andern. Dafür werden Beispiele aus der Griechischen Sagengeschichte beigebracht. Bekannt ist Alkestis, die für ihren Gemahl Admetos in den Tod ging und durch diese hochherzige Aufopferung die Götter der Unterwelt so sehr rührte, dass ihr gestattet wurde wieder in die Oberwelt zurückzukehren. Im Gegensatz zu ihr soll der berühmte Musiker Orpheus, weil er für seine geliebte Gattin Eurydike nicht sterben, sondern lebend in den Hades eindringen wollte, unverrichteter Dinge aus demselben zurückgekehrt sein. Ein glänzendes Beispiel für aufopfernde Liebe ist dagegen der Held Achilleus. Diesem war geweissagt worden, dass er bald sterben werde, wenn er den Hektor tödte. Trotzdem that er es, um seinen Freund Patroklos zu rächen, den Hektor erschlagen hatte. Die Götter ehrten ihn, indem sie ihn nach seinem Tode auf die Inseln der Seligen versetzten. Phädros schliesst mit der Bemerkung, dass der Liebende göttlicher sei und von den Göttern höher gehalten werde, als der Geliebte.

Diese Rede des Phädros ist eine Lobrede gewöhnlichen Schlages, sehr wohl gemeint und auch deshalb der Anerkennung werth, weil er besonders ausführlich die Liebe nach ihrer sittlichen Kraft und Bedeutung verherrlicht. Wer möchte ihm seinen Beifall versagen, wenn er vor Allem den tapferen Sinn bewundernswürdig findet, der den Liebenden sogar zur Aufopferung seines Lebens treibt?

Nach der Rede des Phädros wird die des Pausanias hervorgehoben, der für den Liebhaber des Wirthes, des Agathon, galt. Derselbe hebt damit an, dass er zwei Eroten unterscheidet, einen himmlischen und einen gemeinen. Das Recht dazu leitet er davon ab, dass es von der Göttin, mit der Eros immer in Verbindung gebracht wird, von Aphrodite, zwei Arten gebe, eine himmlische und eine gemeine. Nun ist jede Handlung an sich, z. B. das Trinken, das Reden, weder gut noch schlecht, sondern die Art, wie sie ausgeführt wird, bestimmt ihren sittlichen Werth. So auch bei der Liebe. Wenn man das weibliche Geschlecht mehr liebt, als das männliche, das geistige Moment zurücktritt hinter dem körperlichen, so ist sie auf den gemeinen Eros zurückzuführen. Der himmlische Eros wendet sich mehr dem männlichen Geschlechte zu, das dem weiblichen geistig überlegen ist, und zwar erst dem Jünglingsalter, in dem das geistige Leben schon erwacht und ausgebildet ist.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wendet sich Pausanias zur Kritik der Anschauungen, die in den einzelnen Griechischen Staaten über Liebesverhältnisse herrschend waren. Bei den Eleern und Böotiern war die Knabenliebe ohne Weiteres gestattet. Diese Völkerstämme galten für beschränkt. Da ihnen also die geistigen Mittel fehlten, durch die man Anderer Herzen gewinnt, war es für sie das Bequemste derartige Liebesverhältnisse schlechtweg für statthaft zu erklären und damit alle Skrupel zu entfernen. Umgekehrt waren bei den Ioniern in Kleinasien Liebesverhältnisse unter Männern verpönt und zwar aus einem politischen Motive. Die Ionier standen damals unter einem monarchischen Regiment; diesem aber konnte der Hochsinn und die feste Freundschaft, wie sie die Liebe hervorbringt, leicht verderblich werden, wie denn in der That zu Athen die durch ein Liebesverhältniss verbundenen Harmodios und Aristogeiton die Tyrannenherrschaft der Peisistratiden gestürzt hatten.

Das Herkommen in Athen war in diesem Punkte schwankend. Es gestattete das Eingehen von Liebesverhältnissen, namentlich wenn es offen geschah und es sich nur um die Edelsten und Besten handelte. Es gab dem Werbenden die grösste Freiheit alle Mittel anzuwenden, die ihn zu seinem Ziele führen konnten und die bei jeder anderen Gelegenheit für unzulässig gehalten worden wären; ja man nahm es sogar mit Liebesschwüren nicht genau. Hiernach mussten die Athener doch wohl derartige Verhältnisse billigen. Und doch konnte dies auch nicht unbedingt der Fall sein, da verständige Eltern ihre Kinder durch Aufseher, die sie ihnen beigaben, vor Liebeswerbungen schützten und man überhaupt Jüngere von solchen Verhältnissen fern zu halten suchte. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir uns erinnern, was Pausanias über den relativen Werth unserer Handlungen gesagt hatte. Das Lieben ist sonach an sich weder gut, noch schlecht; erst die Art, wie es geschieht, macht es dazu. Verwerflich ist die gemeine Liebe, die auf den Körper gerichtet ist und vergeht, wenn der Körper seine Reize verliert, zu begünstigen ist allein die geistige Liebe, die allzeit dauert. Deshalb muss Zeit gelassen werden zur Prüfung, mit welcher Art der Liebe man es zu thun habe. Dann ist es unzulässig mit äusseren Mitteln, mit Geld oder mit der Stellung, die man einnimmt, zu werben. Nur ein Weg scheint erlaubt, um zu einem Liebesverhältniss zu gelangen, es ist die Fähigkeit den Geliebten geistig zu fördern und zu heben. Den Werbungen dieser Art braucht man keinen Widerstand entgegenzusetzen; denn keine Hingebung, die zur sittlichen Vervollkommnung führt, kann einem Tadel unterliegen. Ja, wenn einer in diesem Streben eine Täuschung erlebt, so bringt ihm das mit Rücksicht auf die gute Absicht, die er hatte, durchaus noch keine Schande, während in der That derjenige mit Recht dem Hohne Preis gegeben wäre, welcher einem

Liebhaber um seines Geldes willen sich hingäbe und später die bittre Erfahrung machte, dass derselbe Geld nicht habe.

Die Rede des Pausanias bezeichnet gegenüber der des Phädros unleugbar einen Fortschritt. Zunächst ist die Unterscheidung der gemeinen und der himmlischen Liebe zu loben, dann die Hervorhebung des relativen Werthes unserer Handlungen, schliesslich die Ansicht, dass als der Hauptzweck aller Liebesverhältnisse die geistige Förderung hingestellt wird. Freilich sind das alles mehr gute Aperçus; denn mit der Begründung aller dieser Gesichtspunkte ist es schwach bestellt, abgesehen davon, dass manche Behauptung vielleicht auch einen schillernden Charakter trägt.

Nachdem Pausanias vorwiegend vom politischen Standpunkte aus die Frage behandelt hat, betrachtet sie der Arzt Eryximachos vom medicinischen und naturwissenschaftlichen Standpunkte aus. Er billigt zunächst die Unterscheidung von zwei Eroten, die Pausanias gemacht hatte, erweitert aber das Thema, indem er zeigt, dass die Liebe nicht nur in der Menschenwelt waltet, sondern auch im Thier- und Pflanzenreich, ja in der ganzen Natur. Damit ist gesagt, dass Eryximachos nicht mehr bloss von der Liebe im ethischen Sinne spricht, sondern auch die in der belebten Natur waltenden Triebe und Dispositionen, ja sogar die in der unbelebten Natur hervortretenden Richtungen darunter befasst. Von diesen Trieben und Richtungen sind immer die einen heilsam und erhaltend, die anderen schädlich und verderblich; jene werden natürlich auf den guten, diese auf den schlechten Eros zurückgeführt. Die Grundanschauung des Eryximachos ist also, dass alle Lebensthätigkeit, alle Bewegung sich in einem Gegensatze verschiedener Kräfte entfalte, dass die Erhaltung von Allem in der zum Gleichgewicht ausgeglichenen Harmonie der Gegensätze bestehe.

So entspricht in der Medicin dem guten Eros die gesunde Disposition des Körpers, dem schlechten die krankhafte Disposition; die erstere hat man allenthalben zur Geltung zu bringen, der letzteren darf man nicht nachgeben. Die Kunst des Arztes besteht nun darin, eine krankhafte Disposition in eine gesunde zu verwandeln, die verschiedenen Bestandtheile des Körpers, die warmen und kalten, die feuchten und trockenen, in ein richtiges Verhältniss zu einander zu bringen. In gleicher Weise handelt es sich in der Musik um Ausgleichung von Gegensätzen, insofern die Harmonik die hohen und tiefen Töne, die Rhythmik die langsamen und schnellen Bewegungen in Einklang zu bringen sucht. Nicht anders steht es mit der Astronomie, die mit den Witterungsverhältnissen in Verbindung gebracht wird. Auch in den atmosphärischen Erscheinungen ist ein Wechsel der Gegensätze bemerkbar, ein Wechsel von Nässe und Trockenheit, von Kälte und Wärme. Gleichen sich diese Gegensätze aus, so ist das für alle Wesen zuträglich, erhält einer das Uebergewicht, so entstehen sofort die verderblichsten Uebelstände. Schliesslich werden dieselben Beziehungen auch auf dem Gebiete der Religion aufgedeckt. Dem guten Eros entsprechen die frommen Regungen des Herzens, wie sie sich in unserem Verhalten zu Göttern und Menschen zeigen, dem schlechten die entgegengesetzten. Der gute Eros stiftet Versöhnung zwischen Göttern und Menschen und führt damit zu Friede und Glück. Hiernach wird man zugeben, dass Eros die grösste Macht in der Welt ist, dass von ihm alles Glück und Unglück abhängt.

Eryximachos hat als philosophisch gebildeter Naturforscher, der die gross und kleine Welt durchstudiert hat, einen wesentlich weiteren Gesichtskreis, als seine Vorredner. Er ahnt, dass es verwandte Kräfte sind, die in der Brust des Menschen, im thierischen Leben, in der ganzen Natur die mächtigsten Wirkungen ausüben. Und

wie tief ist der Gedanke, dass die Liebe es sei, der die Aufgabe zufalle alle Gegensätze, wo sie auch nur auftreten, auszusöhnen. Aber wenn man auch zugiebt, dass die Gesichtspunkte des Eryximachos sehr umfassend, seine Anregungen wirklich von grosser Tragweite sind, so enthalten sie doch manche Unklarheiten, und eine stricte Beweisführung für diese Behauptungen wird nirgends versucht.

Auf den gelehrten, aber etwas trockenen Arzt Eryximachos folgt der berühmte Komödiendichter Aristophanes. Dieser will in anderer Weise den Eros loben, als sein Vorredner. Er hebt damit an, dass man die Macht des Eros schwerlich schon recht erkannt habe; sonst würde man ihm grössere Ehren erwiesen haben. Er sei der menschenfreundlichste unter den Göttern; er mache die Menschen dadurch glücklich, dass er alle Gebrechen heile, die ihnen anhaften. Um die Wahrheit dieses Satzes zu erweisen, bringt Aristophanes nicht philosophische Argumente vor, sondern giebt eine Dichtung zum besten, die für ihn als Komiker so charakteristisch als möglich ist. Wenn Platons Kunst im Symposion darin erstaunlich ist, dass die Reden, die er die Einzelnen halten lässt, den Persönlichkeiten derselben trefflich angepasst sind, so hat dieselbe in der in echt Aristophanischem Geiste erfundenen und durchgeführten Lobrede auf den Eros vielleicht ihren höchsten Gipfel erreicht.

Die auf den ersten Anblick sehr wunderliche Dichtung des Aristophanes lautet ungefähr folgendermassen. Um die Bedeutung des Eros recht zu erfassen, muss man die ursprüngliche Natur des Menschen kennen lernen und die Wechselfälle, die sie betroffen haben. Von Anfang an waren nämlich die Menschen ganz andere Wesen, als jetzt. Einen Menschen stellten zwei von den jetzigen dar, die am Rücken zusammengewachsen waren, so dass ein solcher Mensch zwei nach den entgegengesetzten Seiten liegende Gesichter, vier Arme, vier

Beine u. s. w. hatte. Galt es sich schnell fortzubewegen, so geschah es am besten durch Radschlagen, wozu die vorhandenen acht Extremitäten besonders förderlich waren. Da solchergestalt zwei von den jetzigen Menschen einen bildeten, so waren die Menschen ursprünglich auch doppelt so stark, als jetzt. Deshalb fingen sie an sogar den Göttern furchtbar zu werden. In Folge dessen veranstaltete Zeus eine Götterversammlung und legte derselben die Frage vor, wie man sich vor der unbändigen Macht der Menschen schützen könne. Mit dem Blitze mochte er die Menschen nicht vernichten, weil sonst die Opfer aufgehört hätten, die er nicht missen mochte. Er beschloss also sie zu theilen und aus einem zwei zu machen. Dadurch wurde der Einzelne schwächer, und die Zahl der Opfer verdoppelte sich. So geschah es denn auch. Zeus zerschnitt die einzelnen Menschen, und Apollon beseitigte die dadurch entstandenen Uebelstände und brachte die zerschnittenen Menschen in die heutige Form. Die Wirkung dieser Operation war insofern zunächst eine sehr bedenkliche, als die aus einander geschnittenen Hälften sich umfassten und nicht von einander lassen wollten und vor Liebessehnsucht fast vergingen. Indess wurde auch dafür Abhülfe geschafft. Die Menschen beruhigten sich wieder, aber es ist seitdem Jedem die Sehnsucht eingepflanzt seine andere Hälfte zu suchen und mit ihr vereint zu leben. Doch müssen sich nun die Menschen in Acht nehmen; denn wenn sie die Götter wieder erzürnen, ist zu fürchten, dieselben möchten sie noch einmal spalten, so dass sie nur noch auf einem Beine gehen und aussehen würden wie Relieffiguren.

Was soll diese seltsame Mythe? Wer mit den Mythendichtungen der Griechen nur einigermassen bekannt ist, der weiss, dass in ihnen oft Gedanken von überraschender Tiefe liegen. Was Aristophanes mit seiner Fabel will, hat er theils selbst angedeutet, theils ist es nicht schwer zu errathen. Zunächst ist doch in der-

selben ausgesprochen, dass kein Mensch sich selber vollkommen genügt, sich als ein Ganzes fühlt, das selbständig für sich existieren und glücklich sein könnte. Die Folge dieses Gefühles der eigenen Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit ist mit innerer Nothwendigkeit der Drang sich mit einem verwandten Wesen zu vereinigen. So kann die Vollkommenheit, die dem Einzelnen unerreichbar ist, durch die Verbindung mit verwandten Naturen einigermassen wieder gewonnen werden. Es ist also die Wirkung der echten Liebe, dass sie die Einheit des Getrennten wieder herstellt und zusammengehörige Personen wirklich zusammenführt. Wo ist ein Dichter, der tiefer und schöner von der unerklärlichen Macht der Liebe gesprochen hätte? Das Mysterium der Liebe, das darin besteht, dass zwei sich innig Liebende gar nicht verstandesmässig sich klar machen, warum sie sich lieben, sondern das Gefühl haben, als hätten sie immer zusammengehört und gehörten zusammen das ganze Leben hindurch, ja über das Leben hinaus, ist allerdings durch Aristophanes nicht rationell erklärt, aber doch in der sinnigsten Weise zum Ausdruck gebracht, wobei man sich alle scherzhaften Zuthaten, alles spöttische Nebenwerk eben aus seinem Beruf für die Komödiendichtung zu erklären hat.

Nachdem Eryximachos die Liebe als eine in der ganzen Welt wirksame Macht aufgefasst hatte, wendet sich Aristophanes wieder zu der Liebe, die in der Menschenwelt waltet. Während nun alle Vorredner immer nur einzelne Seiten derselben zur Geltung gebracht hatten, eröffnet er zuerst einen tieferen Einblick in ihr Wesen. Man kann nach ihm die Liebe wohl definieren als die Sehnsucht nach der Ergänzung des eigenen Wesens, und damit ist zur richtigen Erfassung ihres Begriffes der bedeutsamste Schritt gethan.

Auf den Komödiendichter folgt der Tragiker Agathon, der hier namentlich als Schüler der Sophisten vor-

geführt wird und dessen Stärke in gewissen stilistischen Feinheiten liegt, in einer feinen, blumenreichen, in witzigen Antithesen sich bewegenden Ausdrucksweise. Er hat an den vorhergehenden Rednern auszusetzen, dass sie weniger den Gott gelobt, als die Menschen glücklich gepriesen haben wegen der Wohlthaten, die er ihnen erweist. Man wird ihm nur Recht geben können, wenn er sagt, zu einer richtigen Lobrede auf einen Gott gehöre erstens die Darlegung seines Wesens, zweitens die Aufzählung seiner Gaben. Allein die Ausführung dieser Disposition, so wohl gegliedert sie auch fernerhin im Einzelnen ist, erregt doch ernste Bedenken. Das Wesen eines Gegenstandes ist durch eine seinen Kern erschliessende Definition anzugeben, kann durch eine Aufzählung seiner Eigenschaften durchaus nicht erschöpfend dargelegt werden. Und doch thut Agathon nur das Letztere; er häuft auf den Eros alle die Prädicate, die Dichter und Künstler ihm beizulegen pflegten. Hiernach ist er der glücklichste Gott, weil er der schönste und der beste ist. Schön muss er sein; denn er wird als jung dargestellt und hält es vor Allem mit der Jugend. Dazu ist er zart; denn seine Wohnungen sind die Herzen, ja nicht einmal alle Herzen, sondern nur die weichen, in die er sich unbemerkt einschleicht, wie er sie unbemerkt verlässt. Verbunden ist mit ihm die Grazie. Aber auch alle Tugenden kommen dem Eros zu. Er widerstrebt der Gewaltthätigkeit; er lässt andere Leidenschaften nicht aufkommen, weil er selbst von allen die stärkste ist. Für seine Tapferkeit spricht es, dass er sogar den Kriegsgott Ares überwältigt. Schliesslich wird die auf die Darstellung des Schönen gerichtete schöpferische Thätigkeit des Eros noch besonders eingehend behandelt. Die Liebe macht den Dichter zum Dichter, sie ist die Seele in Allem, was auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft hervorgebracht wird. Ihr verdankt man die Fortpflanzung aller Geschöpfe. Diese Bedeutung des Eros

als schöpferisch bildende Kraft, die doch eine sehr wichtige Seite seines Wesens ausmacht, hatte noch keiner der früheren Redner berührt; es ist daher ein grosses Verdienst des Agathon, dass er sie gebührend hervorhebt. Verhältnissmässig kurz und ohne die im ersten Theile hervortretende Ordnung ist der zweite Theil, der von den Wohlthaten des Gottes handelt. Alle die Vorzüge, die Eros selbst besitzt, theilt er auch Andern mit. Er stiftet Frieden im Streit, ist ein Helfer in jeder Noth, ein Führer in jedem Thun. So ist er geeignet einen Zustand des Friedens und des Glückes zu begründen.

Alle Anwesenden sind voll des Lobes über die schöne Rede des Agathon; nur Sokrates, an den nun die Reihe kommt, erklärt, in der Weise, wie Agathon, könne er den Eros nicht loben. Denn dieser habe alle möglichen Vorzüge auf ihn gehäuft, gleichviel ob sie ihm zukämen oder nicht; er könne nur ein solches Lob gelten lassen, das sich in den Grenzen der Wahrheit halte. Hiernach bezeichnet das Auftreten des Sokrates einen sehr wichtigen Markstein in diesen Discursen. Aller Schein, alle Schönrednerei gilt ihm Nichts, mit unerbittlicher Logik tritt er an alle Behauptungen heran und prüft sie, um schliesslich zum Kern der Sache selbst vorzudringen und das wahre Wesen der Liebe aufzudecken. Da die Anwesenden bereit sind ihm auf dieses sein eigenstes Gebiet zu folgen, beginnt er zunächst eine kurze Unterredung mit Agathon, deren Resultat ist, dass sich dessen Lobeserhebungen als falsch herausstellen. Sokrates ist allerdings mit dem Ausgangspunkte der Rede des Agathon einverstanden, wonach erst vom Wesen, dann von den Wohlthaten des Eros zu sprechen ist. Doch sucht er das Wesen des Eros in etwas Anderem, als Agathon. Er constatiert zunächst, dass Liebe ein relativer Begriff ist. Wie der Begriff Eltern nicht denkbar ist ohne den Begriff Kinder, der Begriff Bruder nicht denkbar ohne den Begriff Geschwister, so verlangt auch der Begriff

Liebe, der eine Art des Strebens bezeichnet, eine Ergänzung; er verlangt die Angabe des Gegenstandes, auf den sie gerichtet ist. Sodann stellt Sokrates fest, dass die Liebe den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, nicht schon besitzen kann, wie denn z. B. ein Gesunder kein Streben hat gesund zu sein, sondern höchstens wünschen wird gesund zu bleiben. Liebe ist also das Streben nach etwas, dessen man bedarf, das man noch nicht hat. Wenn nun der Gegenstand der Liebe das Gute und Schöne ist, so ist damit gesagt, dass der Liebe an sich das Gute und Schöne nicht innewohnt, sonst würde sie nicht danach streben, dass also Eros selbst nicht, wie Agathon wollte, gut und schön sein kann, wobei überdiess festzuhalten ist, dass für die Griechen der dem Gebiete der Aesthetik angehörende Begriff schön mit dem dem Gebiete der Ethik angehörenden Begriffe gut zusammenfällt.

Nach diesem Gespräch zwischen Sokrates und Agathon beginnt Sokrates selbst seinen Vortrag. Da er jedoch nicht gewohnt war in zusammenhängender Rede zu sprechen, so giebt er eine Unterhaltung wieder, die er angeblich vor längeren Jahren mit der Seherin Diotima über Liebe gehabt hat. Er geht davon aus, dass Eros, wenn er als Verlangen nach dem Guten und Schönen selbst nicht gut und schön sein kann, deshalb noch nicht schlecht und hässlich zu sein braucht. Es giebt ja zwischen zwei Extremen immer ein Mittleres, und das wird dem Eros angewiesen. Hiernach kann er nicht einmal ein Gott sein. Denn jeder Gott ist glücklich; das Glück aber besteht im Besitze des Guten und Schönen. Da beides dem Eros abgeht, ist er kein Gott. Aber ein Sterblicher ist er auch nicht. Er ist also ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, d. h. ein Dämon. Den Dämonen liegt es ob, den Verkehr zwischen Göttern und Menschen zu vermitteln, da ein directer Verkehr zwischen beiden nicht stattfindet.

Um nun das Wesen des Eros noch mehr zu verdeutlichen, bringt Sokrates einen Mythus vor, ein Gegenstück zum Mythus des Aristophanes. Der Kern desselben ist folgender. Seine Entstehung verdankt Eros einer Vereinigung des Poros und der Penia, die am Geburtsfeste der Aphrodite stattfand. In diesen Angaben ist Alles bedeutungsvoll. Aphrodite ist die Göttin der Schönheit. An dem Tage, an welchem die Schönheit ins Dasein trat, entstand auch die Liebe; beide Begriffe gehören eng zusammen. Wenn Eros der Sohn der Penia, der Armuth, heisst, so bedeutet das, dass die Liebe aus dem Gefühl der Bedürftigkeit, des Unbefriedigtseins entspringt, wenn er der Sohn des Poros, des durch Betriebsamkeit erworbenen Reichthums, heisst, so bedeutet das, dass die Liebe das Streben hat den ihr fehlenden Besitz sich anzueignen. Und so ist denn Eros auch mit allen den Eigenschaften ausgestattet, welche der Penia und dem Poros zukommen. Als Sohn der Armuth hat er alle die unerfreulichen und harten Züge, die mit dem Gefühl der Leere und der verzehrenden Sehnsucht verknüpft sind, als Sohn des Reichthums ist er mit unersättlichem Streben, mit List und allen Mitteln ausgerüstet, die in den Besitz der ersehnten Güter versetzen. So vereinigt die Liebe die widersprechendsten Seiten in sich. Fasst man diese Gegensätze in ihrer tiefsten und letzten Bedeutung, so kommt man darauf, dass die Liebe die Vereinigung unserer endlichen, an das Irdische geknüpften Natur mit unserer unendlichen, der Gottheit verwandten Natur darstellt. Und in der That was ist denn die höchste Aufgabe des Menschen? Nach Sokrates ist es das Streben nach Weisheit. Und wer möchte ihm hierin widersprechen? Nun kommt aber der Gottheit allein der Besitz der Weisheit zu, nicht dem Menschen; dem Menschen wohnt nur das Streben nach Weisheit inne. Wen erinnerte dieser tiefe Gedanke nicht an einen unserer grössten Schriftsteller, an Lessing? Hat nicht auch Les-

sing gesagt, wenn die Gottheit in ihrer Rechten die Weisheit, in ihrer Linken das Streben danach hielte und ihn wählen liesse, so würde er die Linke ergreifen; denn die Weisheit selbst sei nicht für die Menschen? Der Griechische Name aber für das Streben nach Weisheit ist Philosophie. Sie muss also das sein, wozu der in der Menschheit waltende Eros treibt. Somit ist Eros ein Mittelwesen zwischen weise und unweise. Weise kann er nicht sein, weil er Besitz überhaupt noch nicht hat, aber auch nicht unweise, weil er doch das Bedürfniss nach Weisheit empfindet, das dem ganz Unwissenden abgeht. Damit ist das Wesen des Eros bestimmt.

Es fragt sich weiter, welchen Segen Eros den Menschen bringt. Wir sahen, dass das Wesen desselben in dem Streben nach den höchsten Gütern beruht. Wer diese sich angeeignet hat, ist glücklich. Und so lässt sich das, was die Menschheit dem Eros verdankt, kurz darin zusammenfassen, dass er ihr zum Besitze der Glückseligkeit verhilft. Ist nun aber jedes Streben nach Glück auf den Eros zurückzuführen? Das ist schwerlich anzunehmen. Das Glück, das Eros bietet, muss mit seinem Wesen aufs engste zusammenhängen. Fragt man also, welche Art des Glückes verschafft denn gerade Eros den Menschen, so kann das kein anderes sein, als das, welches im Hervorbringen und Schaffen des Schönen und Guten liegt, das ebensowohl körperlich, wie geistig erfolgen kann. Jedem Menschen ist nach beiden Richtungen ein Schaffenstrieb eingepflanzt, der darauf beruht, dass er Spuren seines Daseins auch nach diesem Erdenleben zurücklassen möchte. Das Einzelwesen als solches ist dem Untergange geweiht; es kann sich nur dadurch eine gewisse Fortdauer sichern, dass es Nachkommen von sich hinterlässt, also sein Geschlecht fortpflanzt. Hiernach findet sich nicht nur im Menschen die Sehnsucht in den Nachkommen fortzuleben, sondern jedem lebenden Wesen ist instinctiv der Trieb eingepflanzt, seine Art zu erhalten.

Der Grund dafür ist das Streben nach Unsterblichkeit, das Allen innewohnt. Es ist wohl wahr, das Einzelwesen als solches lebt in seiner Nachkommenschaft nicht fort, die Kinder sind immer wieder etwas Anderes, als die Eltern. Allein ist denn etwa das Einzelwesen, so lange es lebt, sich selbst gleich? Verändert es sich nicht körperlich und geistig immerwährend? Doch wäre es einseitig, wollte man diesen Trieb der Forterhaltung nur in der Körperwelt finden und nicht auch in der Geisteswelt. Was ist alles wissenschaftliche Streben? Ist es nicht der Trieb, das geistige Capital, das die Menschheit hat, zu erhalten, zu erneuern, zu vermehren? Während sonach nur das Göttliche sich selbst gleich bleibt, erhält sich das Menschliche nur dadurch, dass an die Stelle eines Alternden und Abgehenden ein Neues, Lebenskräftiges tritt auf dem Gebiete des körperlichen, wie des geistigen Lebens.

Der letzte Grund für alle diese Erscheinungen ist Ehrliebe, das Streben, sich einen Namen, einen Nachruf zu begründen. Deshalb gingen sogar Alkestis, Achilleus, Kodros in den Tod. Dieses Bedürfniss, ein Gedächtniss an sich zu stiften, wird von den einen so, von den anderen anders befriedigt. Die Meisten können ihm nur in der Weise entsprechen, dass sie eine Nachkommenschaft hinterlassen, die geistig Hervorragenden werden durch grosse Schöpfungen ihren Namen auf die Nachwelt bringen, seien es Kunstwerke, seien es Verfassungen, seien es Lehrgebäude.

Der Entwicklungsgang, den die Liebe zu nehmen pflegt, ist nun folgender. Man liebt zunächst eine schöne Erscheinung und lernt daran die Gesetze des sinnlich Schönen, dann geht man über zur Liebe zu allen schönen Erscheinungen. Diese Bildung des äusseren Schönheitssinnes macht uns fähig uns zu dem Begriffe des geistig Schönen zu erheben, zeige es sich an Menschen oder an Handlungen. Von da aus gelangt man zur

wissenschaftlichen Behandlung des Schönheitsbegriffes und schliesslich zur Idee des Schönen, die ewig und unveränderlich ist, an welcher jedes einzelne in die Erscheinung tretende Schöne Antheil hat. So ist denn Eros in seinem innersten Wesen nichts Anderes, als die Sehnsucht des Menschen mitten im Endlichen eins zu werden mit dem Unendlichen, in seiner höchsten Entfaltung die Philosophie, deren Frucht ist Weisheit und Tugend.

Dies die Rede des Sokrates, die Alles, was die früheren Reden Billigenswerthes vorgebracht hatten, zusammenfasst und unter einen höheren Gesichtspunkt stellt. Von Agathon entnimmt er die Anordnung des Stoffes, wonach er zunächst vom Wesen der Liebe spricht, dann von ihren Wirkungen. Zur Bestimmung des Wesens knüpft er an den Gedanken des Aristophanes an, dass in jedem Menschen das Gefühl des Unbefriedigtseins liege; aber die höchste Befriedigung gewährt ihm noch nicht die Verbindung mit anderen Menschen. Der Mensch hat einen Zug zum Ewigen, zum Göttlichen; er kann die Mängel seiner Natur nur dadurch überwinden, dass er sich mit ihm schon hier zu erfüllen sucht. Im Grunde ist dieses Streben nach dem Ewigen das, auf was der Ehrgeiz des Menschen gerichtet ist. Dieser Trieb liegt zum Theil unbewusst in allen lebenden Wesen, die sich durch Fortpflanzung zu erhalten suchen. Damit geht Sokrates auf den Gesichtspunkt des Eryximachos ein, nach dem der Eros in der ganzen Welt waltet, schränkt ihn aber ein, indem er ihn bloss in den lebenden Wesen anerkennt. Zugleich bringt er damit den Gedanken des Agathon, dass Eros im Schaffen sich manifestiere, zur vollen Geltung. Indem Sokrates das Streben, das Andenken an den Namen fortzuerhalten, in der Aufopferungsfähigkeit der Liebe wiederfindet, welche schon Viele getrieben hat sich dem Tode für Andere zu weihen, giebt er einem der besten Gedanken des Phädros eine tiefere Wendung. Am vollkommensten aber wird dieses Streben

natürlich erfüllt, wenn es dem rein Geistigen, das ewige Dauer hat, zugewendet ist. Und darin besteht das eigentliche Wesen der Platonischen Liebe.

So viel der theoretischen Erörterungen über die Liebe. Die Hauptsache bei aller Theorie bleibt, ob und wie sie sich im Leben bewährt. Da nun Sokrates selbst am Ende seiner Rede sagt, er lebe gemäss der Erkenntniss, die er auseinandergesetzt habe, so wird man begierig zu erfahren, inwiefern er sich als echten Erotiker zeige. Platon enthält uns das nicht vor. Selbstverständlich aber kann sich Sokrates nicht selber nach dieser Seite seines Wesens schildern; diese Aufgabe muss einem Andern übertragen werden. Platon weist sie dem Alkibiades zu, der ein ebenso genialer Mensch wie glühender Verehrer des Sokrates war. Derselbe befand sich noch nicht in der Gesellschaft, als die Reden über den Eros gehalten wurden, sondern hatte an einem andern Orte dem Weine tüchtig zugesprochen. Als er am Hause des ihm befreundeten Agathon vorbeiging, beschloss er einzutreten. So erschien er gestützt auf seine Diener und wurde natürlich aufgefordert zu bleiben. Man theilte ihm mit, dass die Gesellschaft sich damit unterhalte den Eros zu loben. Das zu thun lehnte Alkibiades ab, doch erbot er sich, eine Lobrede auf den Sokrates zu halten. Das führt er denn auch ganz unwillkürlich in der Weise aus, dass er den Sokrates als wahren Erotiker darstellt.

Das hässliche Aeussere des Sokrates bei so tiefem inneren Werthe erinnert den Alkibiades an Gehäuse in Form von Silenen, in welche die Bildhauer ihre Götterbilder einzuschliessen pflegten. Wir haben also im Wesen des Sokrates dieselbe Verbindung von Höherem und Niederem, von Göttlichem und Menschlichem, wie sie am Eros zu Tage trat. Dann vergleicht Alkibiades den Sokrates mit dem Satyr Marsyas. Die Aehnlichkeit im Aeusseren und in der oft übermüthig erscheinenden Laune, die zwischen beiden stattfindet, springt von selbst in die

Augen. Aber sie bringen auch beide gleiche Wirkungen hervor. Marsyas soll durch sein Flötenspiel seine Zuhörer bis zu Thränen gerührt haben, die Reden des Sokrates aber waren so ergreifend und hinreissend, wie von keinem Anderen, selbst nicht von den grössten Rednern. Er hat den Alkibiades dazu gebracht, dass er sich über sich selbst schämte, was keinem Andern möglich war.

Alkibiades kommt wieder auf das Silenenhafte am Sokrates zurück, das ihm etwas Dämonisches, dem Eros Verwandtes verleiht, auf den Contrast zwischen seiner äusseren Erscheinung und seiner geistigen Grösse. Sokrates sucht Liebesverhältnisse mit schönen und vornehmen Jünglingen, behandelt aber dann ihre Schönheit, ihren Reichthum, ihre vornehme Stellung so geringschätzig, dass sie sich aus Aerger darüber am liebsten wieder von ihm abwenden möchten; doch hat er es ihnen in so wunderbarer Weise angethan, dass sie nicht von ihm lassen können. Er zeigt ihnen nämlich so viel seelische Schönheit, dass sie es für den höchsten Gewinn halten müssen mit ihm bekannt geworden zu sein und sich aus seinen Geliebten in seine Liebhaber verwandeln. So huldigt Sokrates in seinem Verhältniss zur Jugend dem Eros. Er zeigt sich frei von aller Sinnlichkeit, wird nur von der reinsten Liebe zu geistiger Schönheit geleitet.

Nicht minder aber treten in Allem, was Sokrates thut, alle Tugenden zu Tage, welche die Liebe zum ewig Schönen zum Gefolge hat. Ebenso wenig, wie man ihn durch äussere Reize bestechen kann, giebt er sich sonst äusseren Einflüssen und Eindrücken gefangen. Alkibiades zeigt das, indem er von den ausserordentlichen Strapazen erzählt, denen sich Sokrates im Felde unterzog. Keiner war, wie er, abgehärtet gegen Hitze und Kälte, gegen Hunger und Entbehrungen aller Art. Mitten in der Unruhe des Lagerlebens konnte er sich philosophischen Betrachtungen mit einer Intensität hingeben, die das Er-

staunen Aller weckte. Diese geistigen Anstrengungen machten ihn aber nicht untauglich zur Erfüllung seiner Soldatenpflichten. In den Schlachten, wie einmal auf dem Rückzug nach einer verlorenen Schlacht, zeigte er den grössten Heldenmuth, die grösste Todesverachtung. Einen so eigenartig grossen Eindruck machte er, dass Alkibiades keinen Zweiten kannte, mit dem er sich vergleichen liesse.

Sonderbar, wie alles Aeussere am Sokrates, waren seine Reden. Sie schienen sich auf den ersten Anblick mit dem Gewöhnlichsten zu befassen, und ein seichter Mensch konnte sie lächerlich finden. Wer aber in ihren Sinn eindrang, fand in ihnen den tiefsten Gehalt. Also auch hier derselbe Gegensatz zwischen der unscheinbaren Schale und dem kostbaren Kerne, der überhaupt dem Sokrates eigenthümlich ist.

Ueberblicken wir zum Schlusse noch einmal die Auseinandersetzungen des Platon über das Wesen der Liebe, so wird sich Niemand dem Eindrucke entziehen können, dass seine Auffassung derselben der im Christenthum gebotenen sehr verwandt war. Es ist schon vielfach anerkannt worden, dass Platon der Philosoph der vorchristlichen Zeit ist, welcher der von Christus geoffenbarten Religion am nächsten steht. Im Mittelpunkte des Christenthumes steht die Liebe, wie sie denn auch das treibende Princip im Platonismus ist. Bei Platon ist die Liebe auf das Schöne gerichtet, aber dieses Schöne ist nur die ästhetische Manifestation des Guten, mit dem es im Wesen eins ist. Die Liebe stellt weiter, nach den Lehren des Christenthums, die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit her; genau so spielt Eros als dämonisches Wesen die Vermittlerrolle zwischen beiden Welten.

Dass es der geistigen und sittlichen Vertiefung einer Menschennatur gelingen konnte, den ewigen Wahrheiten die uns durch göttliche Offenbarung zu Theil geworden sind, so nahe zu kommen, muss uns mit hoher Bewunde-

rung vor ihr erfüllen, wie es uns in dem Streben und in der Hoffnung, durch Forschung zu einer noch höheren Stufe der Erkenntniss zu gelangen, in hohem Grade bestärken muss. Deshalb ist eine Erscheinung, wie Platon, für die ganze Menschheit ein ausserordentlicher Gewinn. Zeigen wir uns seiner dadurch würdig, dass wir unermüdlich sind, die Spuren des Ewigen im Endlichen zu verfolgen und aufzudecken!

---

3. Die Unsterblichkeit.

Zwei Begriffe sind es, welche die Gedanken eines jeden Menschen sei es noch so vorübergehend in Anspruch nehmen, die Begriffe Gott und Unsterblichkeit. Und sollten sie auch im gleichmässigen Verlaufe der Lebenstage sich weniger Geltung verschaffen, so tritt doch sicherlich keine tiefere Erschütterung unserer Verhältnisse ein, ohne dass in ihrem Gefolge uns eine innere Stimme an das Dasein dieser erhabenen Zweiheit mahnte. Oder könnte ein Mensch so stumpfsinnig, so gänzlich dem Treiben der Erde hingegeben sein, dass bei einem Todesfalle seine Gedanken nicht hinüberschweiften in das unbekannte Jenseits, von dem kein Wandrer wiederkehrt, dass er nicht der allmächtigen Hand gedächte, der keine Kunst des reichen Menschengeistes entreissen kann, was sie dem Untergange geweiht hat? Und wenn Jemand in solchen Stunden in düsterer Resignation sich selber sagt, es giebt keinen Gott, es giebt keine Unsterblichkeit, so konnte er doch zu solcher Negation erst kommen, wenn der Gedanke an Beides durch seine Seele gegangen war.

Wenn sonach die Begriffe Gott und Unsterblichkeit für den Gebildetsten und den Ungebildetsten die Fäden sind, durch die sein Dasein an etwas Höheres, Ueberirdisches angeknüpft ist, so bereiten sie gleichmässig allen Menschen dadurch Schwierigkeiten ganz eigener Art, dass sich über sie nicht in derselben verstandesmässigen Weise sprechen lässt, wie über alle weltlichen

Dinge. Wer seine Ueberzeugungen von Gott und Unsterblichkeit davon abhängig machen will, dass man ihm mit zwingenden Gründen vordemonstriere, es gebe einen Gott, die Seele sei unsterblich, der wird wohl kaum zu diesen Ueberzeugungen gelangen; denn die menschliche Weisheit hat sich ohne durchschlagenden Erfolg abgemüht auf dem Wege des Denkens beiden Begriffen nahe zu kommen.

So mag man es beinahe eine tragische Fügung nennen, dass in die Brust des Menschen höhere Gedanken gelegt sind, dass fast Jeder eine gewisse Sehnsucht empfindet dieses Höhere zu erfassen und sich anzueignen, und nicht zum mindesten oft sogar der, der seinem Verstande folgend zu dem trostlosen Resultate kommt, alles Ueberirdische ist doch ein leerer Wahn, man mag es, sag' ich, tragisch finden, dass der Mensch, wie ein Tantalus, nach klarer Erkenntniss solcher wichtigen Dinge schmachtet und sie ihm doch versagt bleibt.

Kann nun der Mensch mit diesen Fragen sich nicht abfinden, wie mit den Fragen des gemeinen Lebens, was soll er thun? Es bleibt ihm nichts übrig, als auf das Gebiet der Religion zu fliehen, und je geängsteter sein Herz ist, je tiefer seine Sehnsucht nach einem festeren Halt, als die Erde ihn bieten kann, um so wahrscheinlicher, dass er in ihr Trost finde. Ich habe in diesem Zusammenhang gar nicht nöthig von irgend einer bestimmten Religion zu reden. Zu jeder Zeit, überall, wo Menschen sind, bleibt dieses Verhältniss dasselbe. Es giebt ja kein Volk, es giebt keine Zeit, die religionslos wäre, und jede Religion beruht auf dem Verhältniss des Menschen zu seinem Gotte, womit die Frage nach dem Fortleben der Seele auf das unzertrennlichste verbunden zu sein pflegt. Nur dass selbstverständlich die Verschiedenheit der Zeiten und Völker die grössten Varietäten im religiösen Leben bedingen, so sehr auch die einfachsten Grundlagen übereinstimmen mögen.

Wenn somit Gott und Unsterblichkeit in allem Wesentlichen Gegenstände des religiösen Glaubens sein und bleiben werden, so sei doch mit einem Worte daran erinnert, dass durchaus nicht bloss auf dem Gebiete der Religion der Glaube die Lücke ausfüllen muss, die andere Geistesthätigkeiten übrig lassen. Der Theolog, der in den Begriffen Gott und Unsterblichkeit die wesentlichsten Grundpfeiler seiner Wissenschaft findet, macht im Grunde keine anderen Forderungen, als etwa der Mathematiker, der auch nicht beweisen kann, dass einmal eins eins ist und doch auf diesen Satz das bewundernswerthe System der Zahlenlehre aufbaut, er macht im Grunde keine andere Forderung, als der Naturforscher, der auch einfach annehmen muss, dass die Erscheinung der Naturkörper identisch ist mit dem Bilde, das er sich von ihnen macht, und dem bis jetzt kein Philosoph die Brücke zwischen beiden geschlagen hat, er macht im Grunde keine andere Forderung, als der Arzt, der das Leben zu erhalten und zu verlängern sucht und doch nicht sagen kann, was Leben ist. So sind wir fast auf jedem Gebiete gezwungen gerade das Fundamentalste, das, was im gemeinen Leben am meisten für selbstverständlich gilt, schliesslich als Sache des Glaubens hinzunehmen.

Bei der ungemeinen Wichtigkeit, die diese nicht beweisbaren Dinge für das Denken und Leben der Menschen haben, ist es kein Wunder, wenn man sich immer und immer wieder mit Versuchen abmüht, auch auf dem Wege des Denkens ihre logische Nothwendigkeit darzuthun. Die Geschichte der Philosophie berichtet von ihren Anfängen an von den ernstesten Anläufen dieses Ziel zu erreichen. Manchen schien die Energie seines Denkens demselben schon ganz nahe gebracht zu haben, da musste er den Schmerz erleben, dass irgend ein Stein seines Gebäudes sich als tragunfähig erwies, und die Freude am Ganzen war dahin.

Indem ich nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den Begriffen Gott und Unsterblichkeit zurückkehre, möchte ich für heute von einer Darlegung, welche Behandlung der Gottesglaube in der Philosophie erfahren hat, absehen und vielmehr um die Erlaubniss bitten mich mit dem Unsterblichkeitsglauben befassen zu dürfen und zwar nicht in der Weise, dass ich alle Argumente vorführte, durch die man ihn zu stützen suchte, sondern dass ich nur von dem ersten bahnbrechenden Versuche ihn tiefer zu begründen, zu Ihnen rede.

Als den Mann, der für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele die erste und theilweise bis in unsere Zeit dauerhafte Grundlage geschaffen hat, nennt die Geschichte der Philosophie den Griechen Platon. In seinem Volke war seit den ältesten Zeiten der Glaube an Unsterblichkeit lebendig; schon die ältesten litterarischen Denkmäler, die Homerischen Gedichte, wissen viel von der Unterwelt und dem Leben in derselben zu erzählen. Auch unter den ersten Griechischen Philosophen, die in Kleinasien auftraten, hatte es Manchen gegeben, den der Gedanke an die Unsterblichkeit der Seele beschäftigte. Aber was im Glauben des Griechenvolkes lebte, was jene ersten Denker geleistet haben, kommt fast gar nicht in Betracht gegenüber dem unvergänglichen Verdienste, das sich Platon um diese Lehre erworben hat.

Dieser Erfolg Platons auf dem Gebiete der Unsterblichkeitslehre kann Niemandem befremdlich sein, der auch nur das Allererste über seine philosophische Richtung erfahren hat. Um die Probleme zu lösen, die der Mensch und die ihn umgebende Welt in sich enthalten, schwang er sich mit seinem Geiste in die lichteren Höhen über unserer Erde empor, in die Höhen, denen ja manches Unbefriedigten Sehnsucht sich zuwendet, als würden sich dort des Lebens Räthsel lösen, und was er da schaute, schien ihm ein helles Licht zu verbreiten über das Wesen der irdischen Dinge. Niemand hat diese ideale Richtung

Platons kürzer und schöner bezeichnet, als Goethe. 'Platon', sagt er, 'verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so Noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht seines Ursprunges wieder theilhaft zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen anzuregen strebt.' Man ermisst hiernach leicht, wie intensiv in einem Manne, wie Platon, das innere Leben war, wie alle die Seele angehenden Fragen für ihn die grösste Bedeutung haben mussten, wie eng sonach die Unsterblichkeitslehre mit seinem ganzen philosophischen Denken verbunden war.

Platon hat die Unsterblichkeitslehre in manchem seiner Werke berührt, eines hat er ihr ausschliesslich gewidmet, den Phädon. Seinen Namen hat dieses vielleicht bekannteste seiner Werke von einem schönen Jüngling, den Sokrates kurz vor seinem Tode kennen lernte und für die Philosophie gewann und der ihm deshalb eine so innige Anhänglichkeit widmete, dass er nicht müde ward das Andenken an seinen Meister zu feiern. Diesen Phädon lässt Platon einem Kreise gleichgesinnter Verehrer des Sokrates von den letzten Stunden dieses Philosophen erzählen, von den Gesprächen, die er mit seinen Schülern an seinem Todestage hielt. Der wesentliche Inhalt derselben war eben die Frage, ob die Seele unsterblich sei. So verlockend es ist, auf die reiche Scenerie dieses Dialoges, die mit dem Inhalt aufs engste zusammenhängt, einzugehen, so glaube ich doch mir diese Digression versagen zu müssen, um mich ganz der Erörterung der Frage nach den Gründen unseres Un-

sterblichkeitsglaubens, so weit sie Platon giebt, widmen zu können.

Platon knüpft seine Erörterungen über die Unsterblichkeit der Seele an die Definition des Todes an. Sterben ist ihm die Trennung des Leibes und der Seele, so dass jedes für sich ist, der Leib für sich und die Seele für sich. Zum Sterben nehmen die Menschen geradezu entgegengesetzte Stellungen ein, je nachdem sie in ihrem ganzen Verhalten den Hauptnachdruck auf das leibliche Leben legen oder auf das geistige Leben. Wessen Thun ganz darin aufgegangen ist, dem Körper, seinen Bedürfnissen und Genüssen zu dienen, für den muss der Tod, da er die Zerstörung der leiblichen Existenz nach sich zieht, das Ende von Allem sein, was ihm das Leben werth macht, er muss der Schrecken grösster für ihn sein. Anders der, der vorwiegend ein geistiges Leben geführt hat. Diesem war der Körper während des Lebens eine Fessel; seine Ernährung und Pflege, seine Krankheiten und Störungen empfand er als Hemmnisse seiner der Forschung hingegebenen Thätigkeit. Mit dem Tode zerbricht das Gefäss, das den Geist umschloss und einengte. Der Geist wird frei, lebt nur sich selbst ein neues, vollkommenes Leben, das ihm volle Genüge schafft. Für einen solchen ist der Tod kein Schrecken, denn er bringt ihn zum Ziele seiner Sehnsucht; er ist kein Ende, sondern der Anfang des Lebens als reiner Geist.

Beneidenswerth erscheint sonach das Loos des geistig Arbeitenden, da er, wie kein Anderer, die grösste Freudigkeit zum Sterben haben kann. Aber die Frage ist dabei unabweisbar: ist er denn auch dessen sicher, dass er als reiner Geist fortlebt? Woher weiss er denn, dass mit dem Tode nicht auch der Geist zerstiebe und sein Ende finde, gerade so, wie der Körper? An diese Frage knüpfen sich die Beweise von der Unsterblichkeit der Seele und zwar, um es gleich präcis zu sagen, die Beweise für das persönliche Fortleben jeder Einzelseele.

Der erste Platonische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele schliesst sich an einen alten Glauben an, der sich bei einigen Griechen vorfand, wonach die Seelen der Verstorbenen in die Unterwelt gingen, von da in die Neugeborenen einträten und so wieder auf Erden erschienen, so dass ein beständiger Kreislauf der Seelen von der Oberwelt in die Unterwelt und von da wieder auf die Oberwelt stattfände. Den wesentlichen Gehalt dieses Glaubens, wonach die Lebenden aus den Todten entständen, sucht Platon allen Ernstes zu beweisen. Er thut dies durch folgenden Analogieschluss. In der ganzen Welt lässt sich beobachten, dass die Gegensätze aus einander entstehen: was kleiner wird, muss vorher gross gewesen sein, was gross wird, muss vorher klein gewesen sein. Zwischen solchen Gegensätzen finden je zwei Uebergänge statt: das Kleine entsteht aus dem Grossen durch Verminderung, das Grosse aus dem Kleinen durch Zunahme. Solche Gegensätze sind z. B. auch Schlafen und Wachen. Der Schlaf entsteht aus dem Wachen, das Wachen aus dem Schlafen und zwar das Schlafen aus dem Wachen durch Einschlafen, das Wachen aus dem Schlafen durch Aufwachen. So ergiebt sich folgender Kreislauf: Einschlafen, Schlafen, Aufwachen, Wachen. Durch dieses Beispiel hat sich Platon den Weg gebahnt zu den Begriffen, auf die es ihm ankommt. Schlaf und Tod sind ja von jeher als nahe Verwandte betrachtet worden. Aehnliche Gegensätze, wie Schlafen und Wachen, sind Tod und Leben. Drei Glieder dieser Kette sind uns unmittelbar durch unsere Erfahrung gegeben; durch das Geborenwerden treten wir in das Leben ein, durch das Sterben gehen wir ein in den Tod. So haben wir die Glieder: geboren werden, leben, sterben. Es fehlt nur das vierte Glied, das Wiederaufleben, der Uebergang aus dem Tode ins Leben. Wenn nun bei allen Gegensätzen das entsprechende vierte Glied der Kette vorhanden ist als der Abschluss derselben, so folgert Platon

gewiss mit einigem Rechte, dass es auch bei Tod und Leben vorhanden sein muss, dass folglich ein Uebergang aus dem Tode ins Leben stattfinden muss. Das Lebendige würde sonach aus dem Todten mit derselben Nothwendigkeit entstehen, wie aus dem Schlafen das Wachen. Oder müsste nicht, wenn es nur das Sterben und den Tod gäbe, nicht aber das Wiederaufleben, schliesslich Alles erstarren und in den Tod verschlungen sein, gerade so, wie schliesslich Alles schlafen müsste, wenn es kein Erwachen gäbe?

So sehr dieser Beweis, dass das Lebende aus dem Todten entstehe, dem Platon alle Ehre macht, so ist doch zweierlei an demselben bedenklich. Zunächst beruht er auf Analogie und hat somit das Missliche aller Analogieschlüsse. Man kann nie sicher sein, ob nicht die fortschreitende Forschung zwischem dem, was sich als analog darstellt, doch noch wesentliche Differenzen entdecken könnte, dass somit durch Beseitigung der Analogie der Schlussfolgerung der Grund und Boden entzogen wird. Giebt man aber zu, dass zwischen Leben und Tod dasselbe Verhältniss stattfinde, wie zwischen den anderen entsprechenden Gegensätzen, so hat Platons Schlussfolgerung eine Voraussetzung, die auch die neueste Phase der wissenschaftlichen Forschung bestätigt, dass nämlich eine Neuschöpfung überhaupt nicht mehr stattfindet. Vom Anbeginn der Dinge an würde sonach die Summe des Vorhandenen immer dieselbe sein, nur dass dieses Vorhandene mit der Zeit in immer neuen Formen aufträte. Aber eine Lücke würde dieser Analogieschluss unbedingt haben. Durch ihn ist nur gezeigt, dass das Lebendige aus dem Todten entsteht, aber in keiner Weise dargethan, dass die Seele nach dem Acte des Sterbens mit Selbstbewusstsein fortlebe; sie könnte ja in einem Zustande der Erstarrung, des Schlafes sich befinden.

Diesen letzten Mangel hat Platon selbst sehr richtig erkannt. Er ergänzt also seinen Analogieschluss durch

den Nachweis, dass die Seele nach dem Tode wirklich noch fortfahre zu leben. Dabei geht er zurück auf die ihm eigenthümliche Lehre von den Ideen, die ich deshalb, so kurz es geht, hier zu berühren habe.

Alles, was sich in dieser Welt darbietet, ist sinnlich wahrnehmbar, es sind concrete Einzelerscheinungen. Wir können jederzeit nur einen bestimmten concreten Baum, einen bestimmten concreten Ton u. s. w. mit unseren Sinnen wahrnehmen. Von anderen, als concreten Einzelerscheinungen sagen wir gar nicht aus, dass sie existieren. Die Controle unserer Sinne scheint uns somit die Garantie für das Vorhandensein einer Sache zu sein. Ist es nun unter dieser Voraussetzung nicht wunderbar, dass wir doch ausser den Eindrücken, welche die sinnenfälligen Dinge auf uns machen, auch allgemeine Begriffe haben? Wo kommt die generelle Bezeichnung Baum her? wo der generelle Begriff Ton? Was man unter Baum, Ton versteht, d. h. was nur die wesentlichen und allgemeinen Eigenschaften von Baum, Ton hat ohne irgend welche individuelle und zufällige, existiert nie und nirgends auf Erden. Ferner können wir wohl gerechte Handlungen, fromme Handlungen beobachten, aber nie und nirgends tritt die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit an sich in die Welt der Erscheinung ein. Im Grunde nicht verschieden davon ist die Beobachtung, dass jeder Mensch mit normalem Verstande aus gegebenen Elementen mathematische Sätze, die ihm vorher völlig unbekannt waren, herleiten kann.

Wie gelangen wir also zu diesen allgemeinen, abstracten Begriffen? Wir sind gewohnt zu antworten: wir ziehen eben bei der Vergleichung der ähnlichen concreten Erscheinungen alles Zufällige ab, aus dem, was übrig bleibt, also den wesentlichen Merkmalen construieren wir den allgemeinen Begriff. Auch Platon verfährt in dieser Weise, bleibt aber dabei nicht stehen, sondern stellt die uns geläufige Anschauung so ziemlich auf den

Kopf, indem er zu der Behauptung gelangt, alle sinnenfälligen Dinge existierten eigentlich gar nicht, das Prädicat des Existierens, des wirklichen Seins komme nur den allgemeinen Begriffen zu. In der That sind ja alle Dinge, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, einem ewigen Wechsel unterworfen, entstehen und vergehen und ändern, so lange sie zu bestehen scheinen, für den, der näher zusieht, täglich, ja stündlich ihre Erscheinung. Wie kann man also von einer Sache, die in einem ewigen Werdeprocess begriffen ist, sagen, sie sei wirklich? Schliessen sich nicht die Begriffe werden und sein aus? Ganz anders die allgemeinen Begriffe; diese bleiben immer dieselben. Die Bäume in concreto haben seit Entstehung der Welt in unendlicher Fülle gewechselt und sich verändert, der Begriff Baum hat seit der Zeit, wo es den ersten Baum gab, keine Wandlung erfahren. Legt man also das Prädicat sein, existieren nur dem bei, was für alle Zeiten sich gleich bleibt, immer dasselbe ist, so wird man zugeben müssen, dass es den allgemeinen Begriffen mit mehr Recht zukommt, als den concreten Erscheinungen.

So weit liesse sich wohl mit Platon gehen; seinen Gedanken wird Niemand Folgerichtigkeit absprechen. Aber er gelangte im weiteren Verlaufe derselben zu Anschauungen, die sich am besten durch den Erfahrungssatz verstehen lassen, dass Jeder, auch der umfassendste Geist in den Anschauungen seiner Zeit und seines Volkes befangen sei und ihnen seinen Tribut zu bringen habe. Wen kann es also Wunder nehmen, dass Platon als Grieche mit einer reichen plastisch bildenden Phantasie begabt, schliesslich dahin kam zwei verschiedene Welten anzunehmen, die eine, die Welt des Sinnenfälligen, die andere, die Welt der allgemeinen Begriffe, dass ihm diese Welt der sich ewig gleich bleibenden allgemeinen Begriffe als die Welt des eigentlich Seienden, des wahrhaft Realen galt gegenüber der Welt der stetig wechselnden Erscheinungsdinge, die nur Abbilder seien jener idealen

Welt? Gerade so, wie etwa die Griechen einzelne Tugenden unter göttlicher Gestalt sich vorstellten, gestaltete sich Platon den Erdendingen entsprechend eine überirdische Welt der Ideen. Und eine solche Kluft schien ihm zwischen diesen beiden Welten zu liegen, dass es ihm gar nicht möglich erschien von der sinnenfälligen Welt durch Abstraction auf die ideale zu kommen. Da aber doch in jedem Menschen eine Kenntniss dieser idealen Welt liegt, wie aus der erstaunlichen Leichtigkeit, mit der er von Kindheit an mit diesen allgemeinen Begriffen operiert, zur Genüge hervorgeht, wie gelangt der Mensch zu dieser Erkenntniss, der ihm an sich fremden Welt? Platon weiss nur die Antwort zu geben, der Mensch müsse eben in der Ideenwelt gelebt haben, ehe er in diese Welt eintrat. Dadurch, dass er vor seiner Geburt die Ideen geschaut habe, erkläre es sich, dass er sich in dieser Welt so rasch zurecht finde. Somit wären die generellen Begriffe die Ausstattung, die der Mensch aus der Zeit vor dem Erdenleben, aus der Zeit seiner Präexistenz auf die Erde mitbringe, und Alles, was man lernen nennt, wäre im Grunde Nichts, als eine Rückerinnerung an das in jener Welt Geschaute, veranlasst durch die Erscheinungen in dieser Welt. Und das ist der Gedanke, der die Lücke ausfüllt, die der Analogieschluss noch liess. Wenn die Seele in einer anderen Welt sich das Wissen vom Allgemeinen aneignet, welche Zeit bleibt ihr dazu übrig, als die Zeit nach dem Tode und vor der Geburt? Folglich ist, was wir als Todtsein bezeichnen, nicht ein Zustand des Aufhörens der seelischen Thätigkeit, sondern vielmehr die Periode ihres reinsten, vollkommensten Lebens, in der sie die Ideen in sich aufnimmt.

So ist also gezeigt, dass Leben und Tod eben als Gegensätze in einander übergehen, dass aber die Zeit des Todtseins die Zeit des Lebens der Seele in einer höheren Daseinssphäre bedeutet, und damit würde aller-

dings ein vollständiger Beweis für die Unsterblichkeit derselben geliefert sein. Inwiefern derselbe für uns noch überzeugend sein kann, ist bereits angedeutet.

Der zweite Versuch des Platon, die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen, nimmt einen sehr beifallswerthen Anfang. Platon wirft nämlich die Frage auf, welche Dinge der Zerstörung unterliegen, welche nicht, und kommt zu dem Resultate, dass die Dinge untergehen, welche aus Theilen zusammengesetzt sind, und zwar in der Weise, dass sich dieselben in ihre Bestandtheile auflösen. Sonach würde, was nicht zusammengesetzt ist, also das Einfache, auch nicht der Zerstörung unterworfen sein. Es fragt sich also: wohin gehört die Seele, gehört sie zu den zusammengesetzten oder zu den einfachen Dingen?

Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst zu untersuchen, was denn überhaupt zusammengesetzt und somit veränderlich und zerstörbar sei. Nach unserer Beobachtung ist es Alles, was sinnlich wahrnehmbar ist. Dagegen bleibt sich, wie wir bereits gesehen haben, immer gleich, was wir nur mit dem Geiste erfassen, die generellen Begriffe, die Ideen. Und so zeigt sich eine tiefer liegende innere Verwandtschaft zwischen den Gegenständen der Erkenntniss und den Organen, mit denen wir erkennen. Alle körperlichen Dinge erkennen wir durch die Werkzeuge des Körpers, die Sinne, alle nicht körperlichen Dinge einzig mit dem Geiste. Wie wir nun in der That sehen, dass unser Körper und seine Organe, die Sinne, genau dasselbe Schicksal haben, wie die Gegenstände, die in das Bereich ihrer Thätigkeit gehören, d. h. dem Untergange geweiht sind, so werden wir auch berechtigt sein anzunehmen, dass der Geist, verwandt den ewigen Dingen, die von ihm allein erfasst werden, auch die Natur derselben habe, d. h. ewig und unzerstörbar sei. So beweist Platon die Einfachheit und Unzerstörbarkeit der Seele nicht direct aus ihrem Wesen, sondern

indirect aus den Gegenständen ihrer Thätigkeit. Seiner Anschauung liegt der Satz der späteren Naturphilosophen zu Grunde, dass Aehnliches nur von Aehnlichem erkannt werde.

Diesen auf die Natur der Erkenntniss basierten Beweis sucht Platon noch durch eine ethische Betrachtung zu stützen. Die Führung des ganzen Menschen kommt unbestritten der Seele zu. Da der Körper der Seele zu gehorchen hat, steht er in einem Abhängigkeitsverhältniss zu ihr. Zwischen Körper und Seele ist sonach dasselbe Verhältniss, wie zwischen Irdischem und Göttlichem. Die Seele ist dem Göttlichen verwandt, der Körper dem Irdischen; alles Göttliche gilt aber für ewig und unvergänglich, das Irdische für hinfällig und zerstörbar.

Dies Platons zweiter Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Der Weg, den er in demselben eingeschlagen hat, ist bis auf unsere Tage nicht aufgegeben worden; es ist der Weg, welchen der noch heute in Geltung stehende metaphysische oder ontologische Unsterblichkeitsbeweis geht. Die wesentliche Voraussetzung desselben ist die Einfachheit oder Immaterialität der Seele. Man sucht dieselbe dadurch zu begründen, dass man nachweist, es gebe seelische Functionen, die durchaus von den körperlichen unabhängig seien, mit anderen Worten, es sei ein specifischer Unterschied zwischen Thier- und Menschenseele. Dem Theile der Menschenseele nun, der vom Körper unabhängig ist, vindiciert man eine unzerstörbare Natur. Der Grundgedanke des metaphysischen Beweises also, die Selbständigkeit des höheren Seelenlebens, findet sich völlig ausgeprägt schon bei Platon, die Differenz liegt nur in der Art des Nachweises derselben. Doch ist so ziemlich alles hieher gehörige Material in dem folgenden Abschnitte beigebracht, der vom Verhältniss zwischen Körper und Seele handelt. Somit erscheint es vollkommen gerechtfertigt in Platon den Vater des metaphysischen Unsterblichkeitsbeweises zu

sehen, und schon dieses Verdienst sichert ihm in dieser Lehre eine bleibende Wichtigkeit.

Was nun die eben berührte Beziehung des Körpers zur Seele anlangt, so ist die Bedeutung derselben für die Unsterblichkeitslehre eine ganz unzweifelhafte. Platon hat sie denn auch mit sicherem Blicke erkannt. Er schreitet nämlich zu seinem dritten Argumente in der Weise fort, dass er zunächst dieses Verhältniss einer eingehenderen Untersuchung unterwirft. Nicht Wenigen erscheint die seelische Thätigkeit als das Product körperlicher Functionen. Sie wäre sonach der Harmonie vergleichbar, die in den musikalischen Instrumenten liegt. Man bringt sie hervor, so lange das Instrument unversehrt ist, ist es zerbrochen, so ist es mit ihr vorbei. Kann es sich nicht auch mit der Seele so verhalten? Könnte sie nicht die ideelle Einheit repräsentieren, welche die mannigfachen Kräfte des Körpers zu einem lebendigen Organismus zusammenfasst? In alter und neuer Zeit hat diese Auffassung vom Wesen der Seele viele Anhänger gehabt, und nicht Weniges lässt sich für sie anführen. Hängt nicht die Thätigkeit der Seele von dem Befinden des Körpers wesentlich ab? Krankheit des Körpers verstimmt auch das seelische Leben, Gesundheit fördert es. Wäre aber die Seele in dieser Weise völlig an den Körper gebunden, so ist klar, dass sie mit ihm lebt und stirbt. Ist das Werkzeug zerbrochen, so ist auch jede Arbeit mit ihm unmöglich.

Zur Widerlegung dieser Auffassung vom Wesen der Seele beruft sich Platon auf das Ergebniss früherer Erörterungen. Er glaubt gezeigt zu haben, dass die Seelen existieren, ehe sie in dieses Leben eintreten, dass diesem Erdenleben ein Leben im Reiche der Ideen vorausgegangen sein müsse, aus dem die Seelen die höheren Gedanken mitbrächten, die sie in diesem Leben verwerthen. Hat aber die Seele vor dem Körper existiert, so ist damit gesagt, dass sie unabhängig von ihm ist,

folglich ebenso gut nach seinem Untergang weiter existieren kann.

Wenn nun auch die Platonische Ansicht, dass die Seele das Frühere, der Körper das Spätere sei, für die, welche seine Ideenlehre nicht annehmbar finden, keine Ueberzeugungskraft haben kann, so werden wir doch seinen anderen Argumenten unseren Beifall kaum versagen können. Ist nämlich die Seele die Harmonie aller körperlichen Kräfte, so muss von ihr gelten, was von jeder Harmonie gilt. Dieselbe ist je nach der Stimmung des Instrumentes eine verschiedene, eine durch Zahlen bestimmbare, relative Grösse. Hiernach müssten die Seelen mehr oder weniger Seelen sein können; es müsste Grade der Seelen geben. In der That aber stellt sich die Seele überall als eine constante Einheit heraus, selbst leitend und thätig, nicht sowohl abhängig, als vielmehr herrschend.

Dazu kommt weiter, dass die sittlichen Begriffe Tugend und Laster sofort ganz hinfällig werden, wenn alles seelische Leben vom Körper abhängig ist. Es kommt dann in der That Alles darauf an, wie der Körper beschaffen ist. Der Verbrecher handelt gemäss der fehlerhaften Constitution seines Körpers, der Tugendhafte gemäss seiner günstigen Constitution. Von irgend einem sittlichen Werthe der Handlungen kann nicht mehr die Rede sein. Denn alle sind ja der correcte Ausdruck der körperlichen Beschaffenheit, die mit einer gewissen Naturnothwendigkeit so und nicht anders sein kann. Aber in noch tiefere Widersprüche verwickelt sich diese im Grunde materialistische Auffassung vom Wesen der Seele. Ist es denn nicht eine unbestrittene Thatsache, dass der Geist oft anders will, als das Fleisch, dass ein Widerstreit zwischen Körper und Seele stattfindet? Stellt nicht oft genug und bei jedem Menschen der Körper Forderungen, die der Geist zurückweist? Wie könnte aber der Geist dem Körper entgegentreten, wenn er ganz von ihm ab-

hinge? Oder kann das Product die Factoren beherrschen, von denen es erst das Product ist? Es ist doch ganz offenbar: ist die Seele die harmonische Einheit des körperlichen Organismus, so kann zwischen Körper und Seele nie eine Disharmonie hervortreten. Ist dieselbe doch zu constatieren, so kann die Seele vom Körper nicht abhängig sein.

Was ist nun der Ertrag dieser Auseinandersetzungen über das Verhältniss von Leib und Seele? Es ist damit jedenfalls das gewonnen, dass wir die Seele für unabhängig vom Körper zu nehmen haben, also nicht mit Nothwendigkeit in seine Zerstörung verwickelt, dass sie als etwas Selbständiges erscheint, über dessen Fortbestehen aber damit noch Nichts ausgesagt wäre. Es wäre ja denkbar, dass sie von längerer Dauer wäre, als der Körper, dass sie die Kraft hätte sich mit neuen und immer neuen Körpern zu umkleiden, dass aber doch einmal diese Kraft versiegte und sie dann schliesslich aufhörte zu sein. Im Anschluss an diesen Zweifel bringt Platon seinen letzten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele vor.

Platon basiert denselben auf den Satz des Widerspruches, wonach kein Begriff je in sein Gegentheil übergehen kann. Auf den ersten Anblick ist dieser Satz nicht zu vereinigen mit der Behauptung, auf welche der erste Beweis theilweise begründet war, dass nämlich das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entstehe. Dieser Widerspruch hebt sich aber sehr einfach dadurch, dass im ersten Beweise von entgegengesetzten concreten Dingen die Rede war, jetzt hingegen von abstracten Begriffen. Während das Grosse aus dem Kleinen entstehen kann und umgekehrt, schliesst der abstracte Begriff der Grösse den Begriff der Kleinheit absolut aus.

Um nun eine Brücke zu haben aus der Welt der generellen Begriffe in die Welt der concreten Erscheinungen, nimmt Platon gewisse Substanzen an, in denen

die Ideen aufs vollkommenste verwirklicht sind, so dass man sie als Träger derselben bezeichnen kann. So stellt sich im Schnee der Begriff Kälte am reinsten dar, im Feuer der Begriff Wärme, in der Zweiheit der Begriff der geraden Zahl, in der Dreiheit der Begriff der ungeraden Zahl. Diese Träger der Ideen, die an sich Gegensätze nicht haben, können doch nie Prädicate annehmen, die der Idee, deren Träger sie sind, entgegengesetzt wären. So wird sich mit dem Schnee der Begriff Wärme nie vereinigen lassen; warmen Schnee giebt es eben nicht. Ebenso wenig lässt das Feuer den Begriff Kälte zu.

Was ist nun die Seele? Eine Idee ist sie nicht, wohl aber die Trägerin einer Idee. Und welche andere Idee könnte sie denn tragen, als die Idee des Lebens? Dass Platon ohne Weiteres die Seele dafür nimmt, lag im Griechischen Sprachgebrauch, schliesslich also in der Griechischen Anschauungsweise begründet, wonach dasselbe Wort, welches Seele bedeutet, auch Leben bedeutet. Ueberdiess dürfte diese Identificierung sich bei den meisten Völkern vorfinden. Ist aber die Seele die Trägerin der Idee des Lebens, so kann sie den dem Begriffe Leben entgegengesetzten Begriff Tod in sich nicht aufnehmen, ebenso wenig als die Zweiheit, die Trägerin des Begriffes der geraden Zahl, je den Begriff der ungeraden Zahl in sich schliessen kann. Somit hat die Seele in sich selbst den Grund unvergänglichen Lebens, und, um ihr ewige Fortdauer abzusprechen, müsste man zunächst beweisen, dass sie nicht die Trägerin des Lebens sei. Dies Platons letzter Beweis.

Uebersehen wir zum Schluss noch einmal das Ganze der Platonischen Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele, wie sie der Phädon giebt, so lässt sich ein Fortschritt in der Entwickelung nicht verkennen. Sie nimmt ihren Ausgang von der Hervorhebung des Kreislaufes im Werden und Vergehen und verbindet damit die Theilnahme der Seele am Ewigen und Unveränder-

lichen. Sie schreitet fort zum Nachweise der Einfachheit des Wesens der Seele und unternimmt es endlich aus ihrer eigenen Wesenheit ihre Unsterblichkeit nachzuweisen. So sehr Platon glaubt, den zu festen Ueberzeugungen führenden Weg mit seinen Argumenten eingeschlagen zu haben, so verhehlt er sich keineswegs, dass Alles schliesslich davon abhängt, wie man sich zu der ihm eigenthümlichen Anschauungsweise, zu seiner Ideenlehre, stelle. Mit ihr werden alle von ihm vorgebrachten Argumente stehen und fallen. Da aber nicht alle Voraussetzungen der Ideenlehre als nichtig zurückzuweisen sein werden, so wird für alle Zeiten in seinen Darlegungen mehr zu finden sein, als blosse Anregungen und weittragende Gesichtspunkte, wie wir denn in der That gesehen haben, dass der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele im Wesentlichen auf ihn zurückzuführen ist.

Nur mit einem Worte lassen Sie mich noch berühren, dass Platon klar erkannte, welche ungemeine Bedeutung die Unsterblichkeitslehre für die Sittlichkeit der Menschen hat. Ist unsere Seele unser unvergängliches Theil, so ist es klar, dass unsere Hauptsorge sein muss, sie immer mehr zu veredeln und zu schmücken und zu dem reineren Leben in jener Welt geschickt zu machen, so ist es klar, dass alle sinnlichen Vergnügungen ihrer Pflege weit nachstehen müssen, da sie nur dem vergänglichen Theile von uns zugute kommen. Verbindet sich doch mit dem Unsterblichkeitsglauben ganz von selbst der Glaube an eine dereinstige Vergeltung, wonach dem, welcher nach Vollendung gerungen hat, sein Lohn zu Theil wird, wie dem, der dem Körper und seinen Lüsten fröhnte.

So viel vom Platonischen Phädon. Bei dem allgemeinen Interesse, das er für sich in Anspruch nimmt, kann es Niemanden befremden, wenn er vielfache Nachahmungen hervorgerufen hat. Die geistvollste ist wohl

die von Moses Mendelssohn, die zu ihrer Zeit sehr viel gelesen und bewundert worden ist. Mendelssohn bezeichnet seinen Phädon selbst als ein Mittelding zwischen Uebersetzung und eigener Ausarbeitung; er behandelt die Unsterblichkeitslehre so, wie nach seiner Ansicht Platon selbst würde gethan haben, wenn er dem 18. Jahrhundert angehört hätte. Platons ersten Beweis erweitert er, indem er zeigt, dass Tod und Leben Glieder einer stetigen Kette von Veränderungen seien, die durch stufenweise Uebergänge mit einander aufs innigste zusammenhängen, und dass Vernichtung unmöglich sei, weil vom Dasein zum Nichts ein Sprung sein würde, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem Zusammenhang Aller begründet sein könne. Was Platon zur Ergänzung dieses Beweises über das Leben der Seele vor der Geburt hinzufügt, lässt Mendelssohn weg. Besonders eingehend behandelt er aber den von der Einfachheit der Seele hergenommenen metaphysischen Beweis, indem er die Lehre von Cartesius, dass Ausdehnung und Bewegung nur der Körperwelt zukomme, nicht der Seele, und die Lehre des Leibnitz hinzunimmt, dass die Seele eine Monade oder einfache Substanz sei, welche die Mannigfaltigkeit unserer Begriffe, Erkenntnisse, Neigungen und Leidenschaften vereinigend zusammenhalte. Den dritten Beweis, auf den Platon das grösste Gewicht legt, lässt Mendelssohn ganz weg. Er selbst aber fügt den ethisch-theologischen hinzu, indem er die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit sowohl aus Gottes Güte und Weisheit, sowie aus der Störung, welche die Harmonie des göttlichen Weltenplanes durch die Vernichtung irgend einer denkenden und nach Vollkommenheit strebenden Seele erleiden würde, als namentlich auch aus der Forderung einer moralischen Harmonie ableitet, die ohne Annahme gerechter Vergeltung in einem künftigen Leben nicht erfüllt werden könne.

Moses Mendelssohn schien hier besonderer Erwäh-

nung werth zu sein, weil er sich an Platon aufs entschiedenste angeschlossen hat; es ist aber selbstverständlich, dass die Zahl derer, die sich seit Platon mit der Unsterblichkeitslehre befasst haben, eine ausserordentlich grosse ist, namentlich seitdem der Eintritt des Christenthums in die Welt neue, weittragende Gesichtspunkte und Anregungen gerade nach dieser Richtung hin gebracht hat. Wen könnte es sonach befremden, dass in den mehr als zwei Jahrtausenden, die seit Platon verflossen sind, auch die Lehre von der Unsterblichkeit namhafte Fortschritte gemacht hat? Dürfen wir aber deshalb mit Geringschätzung auf das Ringen jener Forscher zurückblicken, welche die ersten Anläufe zur Lösung dieser Probleme gemacht haben? Wäre es gerecht der Energie und Tiefe ihres Denkens unsre Anerkennung zu versagen? Wer weiss, wie lange es währt, dass kommenden Generationen auch unsere Anschauungen als ungenügend erscheinen werden. Glücklich, wenn wir dann das Eine für uns in Anspruch nehmen können, dass es unserem Streben an Lauterkeit und Wahrheitsliebe nicht gefehlt hat.

Um aber noch ein Wort über die Unsterblichkeitslehre selbst hinzuzufügen, so liesse sich wohl die Frage aufwerfen: was hat denn alles Denken und Forschen genützt, wenn wir doch durch dasselbe zu unumstösslichen Ueberzeugungen nicht gelangt sind? Muss nicht die Erfahrung, die wir an diesem einen Zweige wissenschaftlicher Forschung machen, uns der Art entmuthigen, dass wir es überhaupt aufgeben von derselben noch etwas zu erwarten? Platon giebt uns in seinem Phädon selbst auf diese Frage die treffendste Antwort. Er vergleicht die, welche die Wissenschaft hassen, mit denen, welche die Menschen hassen. Wodurch entstehen die Mysanthropen? Am ehesten werden es die, welche an die Menschheit übertriebene Ansprüche machen, welche in Jedem gleich ein Tugendideal zu erblicken geneigt sind. Solche

werden freilich eine Enttäuschung nach der anderen erleben und schliesslich in das andere Extrem verfallen, d. h. Jeden für einen Ausbund von Lasterhaftigkeit ansehen. Genau so die Feinde der Wissenschaft, die Mysologen. Auch diese sind zu ihrem trostlosen Standpunkte gelangt, weil sie unberechtigte Forderungen an die Wissenschaft machten und diese nicht erfüllt sahen. Aber ist denn z. B. gleich auf dem Gebiete der Unsterblichkeitslehre durch alles Forschen wirklich nichts erreicht? Nun, zur Gewissheit sind wir freilich nicht vorgedrungen; das muss Jeder ehrlich zugeben, aber Wahrscheinlichkeit ist doch erreicht, und jeder neue Beweis fügt ein neues Wahrscheinlichkeitsmoment zu den vorhandenen hinzu. Und sollte es für unsere religiösen Ueberzeugungen gleichgiltig sein, wenn die von der Theologie unabhängige Philosophie auf gleiche Resultate hindrängt, wie sie in den religiösen Glaubenssätzen enthalten sind?

Ist somit die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele etwas von der gesammten Stellung und Anschauung des Einzelnen Abhängiges, wie im Grunde alle die Religion berührenden Fragen, so werden die am wenigsten von ihr lassen wollen, die sich aus dieser Welt des Kampfes und der Prüfung hinübersehnen in das stille Geisterreich, in dem sie ein reineres, vollkommneres Leben zu führen hoffen, die es nach dem neuen Jerusalem verlangt, das Niemand schöner geschildert hat, als der Apostel Johannes in der Offenbarung: 'Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen; und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen.'

---

4. Der Herrscher.

Es wird wohl kaum einen Ausspruch Platons geben, der so vielfache Erwähnung gefunden hätte, als der, dass das Elend der Staaten nicht eher ein Ende erreiche, als bis die Könige Philosophen werden, zugleich aber auch kaum einen Ausspruch, der so vielfachen Missverständnissen ausgesetzt gewesen wäre. Deshalb thut es gerade bei ihm Noth seine ursprüngliche Bedeutung sich klar zu machen. Ohne Weiteres wird man ja gern zugeben, dass dieses Wort beim ersten Anblick etwas Befremdliches habe. Denn unter Philosophen versteht man doch gewöhnlich Leute, die, dem praktischen Leben entfremdet, das Wesen des Geistes und die allgemeinsten Fragen desselben auf eine selbständige, von der christlichen Offenbarung unabhängige Weise zu erforschen suchen. Wie es aber nun einerseits wohl kein Volk gegeben hat, das solchen Männern die Leitung der wichtigsten Geschäfte in die Hand gegeben hätte, so zeigt uns auch die Geschichte mit fast einziger Ausnahme des Pythagoreerbundes kein Beispiel auf, dass wirklich einmal Philosophen nach Staatsgewalt gestrebt hätten. Wer nun mit solchen fast handgreiflichen Einwürfen Platons Ausspruch gerichtet zu haben glaubte, würde diesem ebenso feinen als tiefen Geiste grosses Unrecht anthun, um so grösseres, als er sich in den Büchern vom Staate ausdrücklich vor denselben verwahrt hat. Solche un-

gerechtfertigte Ausstellungen entspringen aber daraus, dass man Platons Worte für sich nimmt und ihnen auf eigene Faust eine gewisse Bedeutung vindiciert. Man wird denselben also am besten entgegentreten, wenn man nachsieht, in welchem Zusammenhange Platon sie vorgebracht hat.

Platon thut den genannten Ausspruch in seinem Werke vom Staate. Es heisst da im fünften Buche: 'Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Machthaber echte und tüchtige Philosophen und beides, Herrschermacht und Philosophie, in éiner Person vereinigt ist, wenn nicht alle diejenigen, welche sich jetzt dem Einen oder dem Anderen einseitig zuwenden, ohne Nachsicht von der Herrschaft ausgeschlossen werden, so giebt es keine Erlösung vom Uebel für die Staaten, ja ich glaube nicht einmal für die Menschheit; bevor es nicht so weit gekommen ist, wird niemals die Staatsverfassung, die wir entworfen haben, so gut es geschehen kann, wirklich werden und ans Licht treten.'

Schon aus den letzten Worten ist ersichtlich, dass Platon in diesem Satze Rücksicht nimmt auf die in den vorhergegangenen Büchern vom Staate enthaltenen Erörterungen, welche wesentlich die Aufstellung einer Staatsverfassung zum Inhalt haben, und dass er hierin die Bedingung angiebt, unter der dieselbe ins Leben treten kann. Es ist also unmöglich, dieses Wort Platons zu verstehen, wenn man die Staatsverfassung nicht kennt, die er dargestellt hat, und wiederum wird man für diese kein Verständniss haben, wenn man nicht weiss, in welchem Sinne er sie entworfen hat. Platon ist kein Gesetzgeber, wie Lykurg oder Solon, der für ein bestimmtes Volk eine Verfassung zu schaffen hat, er ist überhaupt kein Mann des Lebens und der Praxis. Platon ist von Haus aus Dichter, und was die Musen ihm bei seiner Geburt verliehen hatten, dessen konnte er sich nie wieder entäussern,

so sehr er sich der Philosophie in der Folge hingab. Diese poetische Begabung ist aber nicht nur für die Form der Platonischen Schriften von massgebendem Einfluss gewesen, insofern sie die dramatische Einkleidung seiner philosophischen Theorien veranlasst hat, sie ist auch für seine Philosophie selbst von unverkennbarer Wichtigkeit. Dem philosophischen Denken sind Grenzen gesetzt, über die es nicht hinausgehen kann, und doch giebt es jenseits derselben noch Gebiete, in die nur dichterische Ahnung oder religiöser Glaube uns leiten. Diese betritt ungestraft kein Philosoph, wenigstens nicht insofern er Philosoph ist. Dem Platon verlieh seine dichterische Begabung die Schwingen, die ihn aus dem Reiche der erkennbaren Dinge hinübertrugen in eine ideal gestaltete Welt über den Wolken dieser Erde. Er macht gar oft von dem schönen Vorrechte wahrer Dichternaturen Gebrauch, das geistig Geschaute in seiner unmittelbaren Wahrheit einfach hinzustellen; er thut dies namentlich in den philosophischen Mythen, für die der Griechische Geist einmal eine besondere Begabung hatte. Dass Platon noch nicht reiner Philosoph ist, sondern das poetische Element bei ihm noch vielfach bestimmend auftritt, darauf weist schon seine historische Stellung in der Griechischen Litteratur hin. Die ganze Griechische Litteratur nimmt von der Poesie ihren Ausgangspunkt, Homer ist der Choreg. Aus der Poesie musste sich die Prosa erst allmählich herausarbeiten. Wie nun die Geschichtsschreibung durch Herodot mit der Mythenpoesie noch zusammenhängt, in ihrer Reinheit erst in Thukydides ihren Gipfelpunkt erreicht, so ist auch die Philosophie bei Platon noch vielfach auf poetische Elemente basiert, tritt selbständig in der ganzen grossartigen Strenge ihres Begriffes zuerst bei Aristoteles auf. Wer also Platon einseitig als Philosophen auffasst, thut ihm sicherlich ebenso Unrecht, als wer nur an seinen Dichterberuf sich halten und den Philosophen in ihm gar nicht

finden wollte. Wir müssen diesen Gesichtspunkt festhalten zum Verständniss seiner ganzen Philosophie, wie zum Verständniss einzelner Theile derselben; wir müssen desselben speciell bei seiner Lehre vom Staate eingedenk bleiben.

Man kann durchaus nicht sagen, dass Platon sich seiner eigenthümlichen Stellung nicht bewusst gewesen wäre. Von seinem Staatsideale sagt er selbst, dass er zunächst an die Ausführbarkeit desselben nicht gedacht habe. Er vergleicht es vielleicht nicht ohne Ahnung, dass verwandte Kräfte hier thätig seien, mit einem idealen Bilde. Niemand hat von einem Künstler, der eine ideale menschliche Schönheit dargestellt hat, den Nachweis zu fordern, dass es eine solche auch geben könne. Mit demselben Rechte kann Platon aus philosophischen und poetischen Elementen ein Staatsideal aufstellen, ohne dass er die Ausführbarkeit desselben nachzuweisen hätte. Dass er ernstlichen Widerspruch, ja Spott und Hohn erfahren würde, wenn er seine Ideen vom Staate ohne Weiteres als realisierbar hingestellt hätte, das hat er selbst sehr wohl erkannt. Schon das Wort bleibt der Natur der Sache nach hinter dem Gedanken zurück; wenn aber gar der Gedanke ins Leben eingeführt werden soll, das rein Geistige in das Materielle, so liegt klar zu Tage, dass mehr noch als der zarte Blüthenstaub vom Idealen abgestreift werden muss. Es ergiebt sich hieraus, wie sehr diejenigen Unrecht thun, die von rein praktischen Gesichtspunkten aus an das Platonische Wort herantreten und es bemäkeln, was dann leicht genug ist; sie legen eben einen Massstab an, mit dem Platon nicht gemessen sein will.

Welches ist nun der ideale Staat, wie ihn Platon sich denkt? Es ist — könnte man mit éinem Worte sagen — die Verkörperung des Gerechtigkeitsbegriffes. Was ist aber wieder die Gerechtigkeit? Die Beantwortung dieser Frage bildet hiernach naturgemäss den Kern des

Werkes vom Staate, welches daher auch den zweiten Titel 'von der Gerechtigkeit' erhalten hat. Platon sagt sich zunächst los von der gewöhnlichen Griechischen Auffassung, zu welcher der natürliche Mensch consequenterweise gelangen muss, wonach gerecht ist, wer Jedem giebt, was ihm gebührt, d. h. dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses. Platon, obwohl noch von keiner geoffenbarten Religion berührt, erhebt sich doch hoch über das allgemeine sittliche Bewusstsein seiner Zeit, indem er lehrt, Böses thun dürfe der Gute niemals, also auch dem Feinde nicht, es sei überhaupt in alle Wege besser, Unrecht leiden als Unrecht thun. Aber auch eine andere Auffassung der Gerechtigkeit, die von sehr angesehenen Männern vertreten wurde, kann Platon nicht theilen. Die Sophisten nämlich verfochten mit vielem Beifall den Satz, Recht sei identisch mit Macht. Der Stärkere erhebe, was ihm vortheilhaft erscheine, durch seinen blossen Willen zum Gesetz; diesem sei man Gehorsam schuldig. Hiergegen wendet Platon ein, dass jeder Machthaber, sofern er ein Sterblicher ist, dem Irrthum unterworfen ist und sich über seinen wahren Vortheil täuschen kann. Fasst man dagegen einen Machthaber ideal auf, so braucht er eben für sich nichts mehr, ist sich selbst genug. Seine Aufgabe kann dann also nur darin bestehen, das Beste der Untergebenen zu fördern, wie denn überhaupt bei jeder Kunst — und das Herrschen ist auch eine Kunst — nicht die Seite die wesentliche sein kann, wonach sie dem, der sie ausübt, Nutzen bringt, schon deshalb nicht, weil dies ja allen Künsten gemeinsam ist, sondern nur die, wonach sie für Andere einen Nutzen schafft. Dient der Herrscher nur des Soldes wegen dem Wohle der Untergebenen, so ist er ein Söldling; sucht er seinen Vortheil widerrechtlich, wozu er wegen seines Machtbesitzes viel Gelegenheit hat, so ist er ein Betrüger; übt er das Herrscheramt nur der Ehre wegen, so wird der Nimbus, der ihn umgiebt, gleichfalls

zerrinnen und nichts übrig bleiben, als ein ehrgeiziger Mensch. Also ist es eine unwürdige Auffassung, dass der Vortheil des Stärkeren das Recht sei.

Wenn sich Platon auf diese Weise von den seinem Zeitalter geläufigen zwei Auffassungen des Gerechtigkeitsbegriffes losmacht, was setzt er an deren Stelle? Mit wenig Worten lässt sich das nicht leicht sagen; es wird sich am besten aus einer kurzen Darstellung seines Staatsideals ergeben. Das Bedürfniss nach staatlicher Ordnung geht nach Platons Anschauung hervor aus dem Gefühle der Unzulänglichkeit des Einzelnen. Kein Mensch ist zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse sich selbst genügend; Einer bedarf immer des Anderen. Je nach seinen Kräften übernimmt nun der Eine dieses, der Andere jenes Geschäft. So entsteht ganz von selbst eine gewisse Theilung und Organisation der Arbeit und wiederum nach der Bedeutsamkeit der Leistungen des Einzelnen eine gewisse Classification und Rangordnung der Menschen. Da hiernach die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen die Abstufungen im Staatsleben bedingt, so ist es allerdings consequent, wenn Platon bei der Feststellung der verschiedenen Stände von den Seelenkräften ausgeht, deren er drei annimmt.

Die niedrigste Seelenkraft, die, welche am meisten noch an das Körperliche grenzt, ist der begehrliche Theil der Seele. Sie ist vorwiegend in der grossen Masse, die den letzten Stand, den Stand der Handarbeiter und Ackerbauer, bildet. Diese Begehrlichkeit droht dem Ganzen Verderben; es muss ihr also eine Schranke gesetzt werden. Dies geschieht, indem Platon dem dritten Stande als Gegengabe die Besonnenheit bestimmt, die Tugend, welche die Begierden auf das rechte Mass zurückführt. Die Besonnenheit hat nämlich einerseits im einzelnen Menschen ein gewisses Gleichgewicht zwischen den sinnlichen Begierden und dem wenn auch unbedeutenden, so doch vorhandenen geistigen Leben dieses letzten Standes herzu-

stellen, andrerseits eine gewisse Harmonie zwischen diesem Stande und den übrigen dadurch herbeizuführen, dass sie zur Anerkennung des nothwendigen Unterschiedes zwischen Herrschenden und Gehorchenden hinleitet. Vor Armuth, wie vor Reichthum ist der letzte Stand gleichmässig zu bewahren, da ihn Beides zur Erfüllung der ihm eigenthümlichen Geschäfte untüchtig macht, die Armuth, insofern ihm dann die Mittel fehlen, mit denen er allein eine Arbeit gut ausführen kann, der Reichthum, insofern er ihn leicht zur Vernachlässigung der ihm aufgetragenen Geschäfte verleitet. Im Uebrigen wird innerhalb dieses Standes wieder eine strenge Scheidung dadurch herbeigeführt, dass Jeder nur ein Geschäft betreiben darf, das, wozu er vorwiegende Anlagen und Fähigkeiten besitzt; denn nur auf diese Weise kann es Jeder zu einer gewissen Vollkommenheit und eigenen Befriedigung bringen. Im Ganzen aber hat dieser niedrigste Stand, so wichtig er thatsächlich schon durch sein numerisches Uebergewicht im Staatsleben selbst ist, für Platon, der ihn nur als die materielle Grundlage seines Staatsgebäudes ansieht, das geringste Interesse.

Ueber diesem Stand der Handarbeiter und Ackerbauer erhebt sich der schon geistigere Stand der Krieger. Die diesen eigenthümliche Seelenkraft ist der strebsame, eifernde Theil der Seele, von welchem Zorn, Muth, Energie nur verschiedene Aeusserungen sind. Die Tugend, welche diesem Stande speciell zukommen und ihn vor Ausschreitungen bewahren soll, ist die Tapferkeit, welche Platon als die richtige Vorstellung von dem erklärt, was in Wahrheit zu fürchten und nicht zu fürchten ist. Der Erziehung dieses Standes wendet Platon eine grosse Sorgfalt zu. Zur Ausbildung seiner geistigen Anlagen wird die musische Kunst angewendet, d. h. Poesie, Musik, Alles, was auf die Seele veredelnd einwirkt, zur Ausbildung der körperlichen Anlagen, die in hohem Grade vorausgesetzt werden, die Gymnastik, durch die zugleich der

Muth gestärkt werden soll. Doch soll keines von beiden Bildungsmitteln ausschliesslich gebraucht werden; denn wer allein die musische Kunst treibt, wird weichlich, wer allein Gymnastik, wird roh. Dieser so gebildete Kriegerstand hat im eigenen Staate gewissermassen eine polizeiliche Thätigkeit; er hat also für Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung und für die Ausführung der vom Herrscherstande gegebenen Befehle zu sorgen. Doch ist hierbei namentlich als eine Frucht der Bildung in der musischen Kunst zu erwarten, dass sich die Strenge und Härte, die diesem Stand von Haus aus eigen ist, nie in Roheit äussere, sondern dass sie gemildert und ermässigt zu einem freundlichen und humanen Verhalten den Bürgern gegenüber erscheine. Als eigentlicher Kriegerstand aber tritt dieser Stand den äusseren Feinden des Staates gegenüber auf, und gegen diese hat er sich in seiner ganzen Furchtbarkeit zu bewähren. Es soll dieser Stand ohne alles Eigenthum sein, um nicht durch die Sorge um dasselbe von der Erfüllung seiner Pflichten gegen den Staat abgehalten zu werden; er soll lagerartig zusammenwohnen und -speisen von einer mässigen Naturalbesoldung, die ihm der letzte Stand liefert. Dieser Kriegerstand, dem also die Erhaltung des Staates nach innen und aussen zufällt, bildet gewissermassen das Bindeglied zwischen der Masse der Unterthanen und dem Herrscherstande.

Der Herrscherstand selbst entwickelt sich aus dem Kriegerstande. Diejenigen Krieger, welche die allerfähigsten sind, werden zu einer gewissen Zeit ausgesondert und speciell auf das sorgfältigste erzogen. Dem Herrscherstande kommt die höchste Seelenkraft zu, die Vernunft. Die ihm eigenthümliche Tugend ist die Weisheit, die gewissermassen als ein Culminationspunkt aller Tugenden anzusehen ist, mithin alle Tugenden in sich beschliesst. Während also die beiden unteren Stände nur einzelner Vorzüge theilhaft sind, ist der Herrscher-

stand schon dadurch hoch über dieselben erhaben, dass in ihm alle Vorzüge im höchsten Grade vereinigt sind. Diese Elite der begabtesten und unterrichtetsten Männer widmet alle Sorgfalt ungetheilt dem Wohle der Untergebenen; denn aller Sorge um eigenen Besitz sollen sie, wie der Kriegerstand, enthoben sein.

Diese drei Stände, die für das Platonische Staatsideal am meisten charakteristisch sind, sind nicht so von einander geschieden, dass ein Uebergang aus dem einen in den andern nicht möglich wäre. Sie sind zunächst auf die natürlichen Anlagen der Einzelnen und auf den Erfahrungssatz begründet, dass die Kinder meist nach der Art der Eltern sind. Doch wie es hiervon Ausnahmen giebt, so sollen Einzelne aus den unteren Classen in die oberen herübergenommen werden können, wenn sie die nöthige Befähigung dazu darlegen; ebenso sollen solche, die den oberen Ständen angehören, unter Umständen degradiert werden können. Jedem ist also durch die Einreihung in einen gewissen Stand der Kreis seiner Pflichten bestimmt und klar vorgeschrieben, und hier ergiebt sich nun von selbst, was Platon unter der Gerechtigkeit, der von den vier Cardinaltugenden der Griechen, auf die er sein Staatsideal basiert, einzig verstehen kann. Die Gerechtigkeit besteht nämlich nach ihm in nichts Anderem, als dass Jeder die Stelle, die ihm angewiesen ist, auch nach allen seinen Kräften auszufüllen sich bemüht und in keiner Weise in die Thätigkeitssphäre des Anderen hinübergreift. Hierauf beruht zugleich die Glückseligkeit jedes Einzelnen, wie des Ganzen. Denn alle Stände sollen sich glücklich fühlen, nicht einer vor den andern. Das Glück eines Jeden besteht aber darin, dass ihm Gelegenheit zur Entfaltung der in ihm liegenden Kräfte verliehen ist. Allerdings ist das Glück der Einzelnen trotzdem noch ein ungleichartiges; die Herrscher werden in anderer Weise glücklich sein, als die Handwerker; allein man kann doch Niemandem eine

andere und höhere Glückseligkeit bieten, als die, für welche er empfänglich ist und wozu ihn seine ganze Weise befähigt.

Dies die Grundzüge des Platonischen Staatsideales. Charakteristisch ist demselben zunächst, dass hier der Staat eine grosse Erziehungsanstalt ist, in welcher Jedem zu der Vollkommenheit verholfen werden soll, die ihm nach seinen Anlagen zu erreichen möglich ist. Ferner zeichnet er sich durch eine ungemein entwickelte Centralisation aus, wie wir sie in der Geschichte in Zeiten finden, die sich den höchsten Culturstufen nähern. Die Herrscher sind in diesem Staate das geistige, Alles durchdringende Princip, die anderen Stände stehen in absoluter Abhängigkeit von ihnen; sie leiten das gesammte Erziehungswesen, unter ihrer Aufsicht wird jede Kunst und Wissenschaft getrieben und geübt. Da das gesammte Staatswesen hiernach in dem Herrscherstande gipfelt, so ist es natürlich, dass Platon über seine Stellung und Bildung so eingehend spricht, dass der Schilderung desselben der ganze zweite Theil des Werkes vom Staate gewidmet ist.

Zunächst spricht es Platon ganz offen aus, dass diejenigen, die er an die Spitze seines Staates gestellt wissen will, also die Herrscher, Niemand Anders sind, als die Philosophen. Es fragt sich also, was er darunter versteht. Philosophie ist, übersetzt, Liebe zur Weisheit. Wenn nun einerseits Liebe zu etwas der Trieb ist, der einzig darauf ausgeht, sich das anzueignen, worauf er gerichtet ist, so ist Weisheit andererseits die Erkenntniss dessen, was in dieser Welt wechselnder Gestalten das unverändert Bleibende ist, dessen, was im Gegensatz zu dem, was zu sein scheint, wirklich ist. Wer also die Dinge nimmt, wie sie uns nun eben erscheinen, ohne sich daran zu kehren, dass sie heute diese, morgen jene Gestalt annehmen, der ist kein echter Philosoph, sondern ein Scheinphilosoph; denn er bleibt beim blossen Meinen

stehen, das allerdings wahr, aber auch falsch sein kann, wie sein Gegenstand, die Erscheinungswelt, eben auch zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden in der Mitte liegt. Ein Philosoph kann also nach Platon nur derjenige genannt werden, der nach Weisheit strebt, nach dem Wissen, welches dem Bereiche des Irrthums entnommen ist; Object der Weisheit aber kann in Folge dessen nur das sein, was den erscheinenden Dingen zu Grunde liegt, was sich, während die Dinge wandelbar sind, unveränderlich als dasselbe darstellt.

Das aber, was in die unendlich vielgestaltige Welt Einheit bringt, in dem Wechselvollen das Bleibende ist, in dem Scheinenden das Seiende, sind die Ideen, d. h. zunächst die allgemeinsten Art- und Gattungsbegriffe. Man gelangt zu denselben dadurch, dass man, was in der Erscheinungswelt wesentliche Eigenschaften unter sich gemein hat, zu der Einheit eines Begriffes verbindet. Nach der gewöhnlichen Auffassungsweise sind diese begrifflichen Einheiten ein bloss Gedachtes, nichts Reelles, weil sie nur in unsern Köpfen existieren, während die Mannigfaltigkeit der Dinge, von denen sie abstrahiert sind, der wirklichen Welt angehört, Realität hat. Platon dreht das Verhältniss vollständig um; ihm sind die Ideen das Wirkliche, die Dinge nur die Darstellungsformen derselben in der Körperwelt. Der Grund hierfür liegt nahe. Platon fragt, wie eigentlich alle Griechischen Philosophen von Thales an, was das Bleibende im Wechsel ist, und identificiert dieses mit dem Seienden, dem wahrhaft Realen. Consequenter Weise erklärt er nun die Ideen, diese allgemeinsten Begriffe, dafür; denn sie sind allerdings von Anfang an bis heute immer dieselben geblieben, sind unzerstörbar und unverwüstlich gegenüber den der Vergänglichkeit anheimfallenden Einzelwesen, aus denen sie construiert sind. So ist — um nur ein Beispiel anzuführen — die Idee eines Baumes von den ersten Zeiten an, wo es Bäume gab, bis heute immer

dieselbe geblieben, während die Bäume selbst in unabsehbarer Menge entstanden und immer wieder vergangen sind.

Wenn so die Ideen begriffliche Einheiten sind, die eine Vielheit von Erscheinungen unter sich befassen, so giebt es dann wieder in der Welt der Ideen einen gegewissen Organismus, wonach höhere Ideen eine Mehrheit niederer in sich schliessen. So gelangt man stufenweise zuletzt zu einer höchsten Idee, in der Alles gipfelt. Diese ist die Idee des Guten. Platon führt für dieses Verhältniss aus dem Gebiete des Geistigen ein entsprechendes aus dem Gebiete des Sinnlichen an. Mit den Augen sehen wir die Dinge; die Sichtbarkeit der Dinge wird vermittelt durch das Licht; das Licht aber geht aus von der Sonne. In ähnlicher Weise erkennen wir mit der Vernunft die Erscheinungswelt; dieses Erkennen wird vermittelt durch die Ideen, die Ideen erfassen wir aber nur vermöge ihrer Erleuchtung durch die höchste Idee, die Idee des Guten. Wenn also die Ideen zunächst das Licht, das geistige Medium, sind, durch welches wir allein die Erscheinungswelt richtig erfassen, so sind sie doch selbst noch nicht das Höchste, sondern erst ein Ausfluss des Höchsten, der Idee des Guten; sie verhalten sich also zur Idee des Guten, wie das Licht zur Sonne. Wie nun die Sonne den Erdendingen ausser ihrer Wahrnehmbarkeit durchs Auge erst Werden und Wachsen verleiht, so giebt die Idee des Guten den übrigen Ideen nicht bloss die Möglichkeit erkannt zu werden, sondern auch das Sein selbst, die Realität. Die Idee des Guten befasst also zweierlei in sich; sie ist einerseits der Träger der höchsten Erkenntniss, andrerseits aber der letzte Grund alles wahrhaft Realen, und Jeder wird hiernach leicht ahnen können, dass sie überhaupt Nichts ist, als die philosophische Bezeichnung, die Platon für die Gottheit selbst hat. Unter dem Guten aber hat man in diesem Sinne nicht allein

das moralisch Gute zu verstehen, sondern man hat es im allgemeinsten Sinne zu fassen, so dass das moralisch Gute oder die Tugend, wie das Gerechte und Schöne, nur Theile desselben sind. Dass aber das Gute in diesem Sinne das Höchste ist, was es giebt, geht schon daraus hervor, dass jeder Mensch wenigstens nach dem Scheine desselben strebt, also wenigstens in dunkler Ahnung jener Idee nachgeht.

Um diese dreifache Abstufung, welche zwischen der Erscheinungswelt, den Ideen und der Idee des Guten stattfindet, zu veranschaulichen, braucht Platon das bekannte Gleichniss von der Höhle. Man denke sich eine unterirdische Höhle, in welche kein Strahl der Sonne dringen kann, die nur matt erleuchtet ist; man denke sich Menschen, die sich von jeher in derselben befunden hätten. Diese würden offenbar die Schattenbilder, die von vorübergetragenen Gegenständen in diesen Kerker fielen, für die Dinge selbst halten. Sie würden von diesem Wahne erst befreit werden, wenn sie aus dieser Höhle heraustråten und die Dinge selbst, vom Sonnenlicht erleuchtet, sähen. In einem solchen Kerker befindet sich nun der Mensch, so lange er auf Erden ist. Wer also die Erdendinge für wirklich hält, gleicht dem Höhlenbewohner, der die Schattenbilder für die Dinge selbst nahm. Die Erdendinge, die erst auf der dritten Stufe von der höchsten Idee aus stehen, sind mithin nur irdische Darstellungsformen der Ideen, die Ideen selbst werden wir in einem höheren Dasein erst erblicken und ebenso die Idee des Guten, die Sonne dieser idealen Welt. Gewiss eine Auffassung der Dinge, der ein hoher poetischer Reiz inwohnt. Hat doch ein neuerer Dichter sich zu derselben Anschauungsweise in folgenden Versen bekannt:

Was da lebt auf dem Ringe,
Was da webt auf der Flur,
Abbild ewiger Dinge
Ist es dem Schauenden nur.

Dieser erhabenen Anschauungsweise, wie wir sie eben zu schildern versuchten, ist nach Platon nur der wahre Philosoph fähig und theilhaft. Er allein trägt also, wie überhaupt das wahre Wissen, so speciell das Urbild des Staates, wie er sein muss, in seiner Seele. Man muss ihn also an die Spitze stellen, damit er die Welt nach demselben gestalte. Nur er vermag das; denn nur er besitzt die Weisheit und mit ihr die Totalität der Tugenden; in der Weisheit ist ja jede Tugend mit enthalten. Dem Weisen kann die Besonnenheit nicht fehlen, da das Streben nach dem Wahren, das ihn ganz beseelt, jede niedere Begierde erstickt; er muss Tapferkeit besitzen, da er bei seinem umfassenden Blick über das Ganze weiss, wie wenig das Erdenleben eines Einzelnen besagen will, wie engherzig es also ist, Todesfurcht zu hegen. Ebenso kann ihm die Gerechtigkeit nicht fremd sein, da er die Grundbedingung des Staatsorganismus am besten kennt, wonach Jeder zunächst seine Stelle ausfüllen muss, den Anderen aber nicht beeinträchtigen darf.

Aber woher kommt es nun, dass die Philosophen gerade beim Volke nicht im besten Ansehen stehen, dass das Volk nicht nur nicht geneigt ist, ihnen die Herrschaft anzuvertrauen, sondern dass es sogar Jeden vor ihnen warnt, ja sie verfolgt? Platon giebt hier ohne Weiteres zu, dass philosophische Naturen in den gewöhnlichen Staaten entweder unpraktisch oder sittlich verderbt sind, allein nach seiner Ansicht ist das nicht ihre Schuld, sondern die jener Staaten selbst. Nicht die Afterphilosophen verderben das Volk, sondern vielmehr umgedreht, das Volk verdirbt meist die wirklich philosophisch angelegten Naturen, so dass diese schliesslich nur das Echo der Volksmeinung sind. Da das Volk nämlich von der wahren Philosophie Nichts versteht, hält es philosophisch begabte Jünglinge davon ab und leitet sie in Bahnen, wo alle Lockungen des Ehrgeizes und des Glanzes der äusseren Güter auf sie einwirken.

Dadurch werden sie ihrem wahren Berufe entfremdet und lassen sich zur Verwaltung des verderbten Staates bestimmen. Platon denkt hierbei offenbar an Alkibiades, den hochbegabten Liebling des Sokrates, der eine so verhängnissvolle Rolle in der Geschichte seines Vaterlandes gespielt hat. Wenn so durch das Volk die Philosophie ihrer besten Jünger und Pfleger beraubt wird, treten unberufene Geister an deren Stelle. Diese werden Sophisten, welche die unwissende Menge für die wahren Philosophen hält und die eigentlich die Philosophie in Verruf bringen. Und so bleiben nur noch wenige wahre Philosophen übrig, die dann, um ihrem wahren Berufe treu zu sein und sich für ihre höhere Heimath, das Jenseits, vorbereiten zu können, sich von der Verwaltung der Staaten, wie sie eben sind, zurückziehen, eben darum aber auch nicht das Höchste erreichen, was nur durch die Leitung eines tüchtigen Staates möglich wäre. Da es aber nach Platons Ansicht einige wahre Philosophen noch giebt, so ist die Ausführung des Staatsideals immerhin noch als möglich anzusehen.

Wir haben somit das Bild eines Philosophen entworfen, wie ihn sich Platon geschickt denkt zur Leitung eines Staatswesens. Es fragt sich nur noch, wie ein solcher Philosoph wird, wie er zu erziehen ist. Platon verlangt, dass in den Jahren, in welchen der Körper noch in seiner Entwicklung begriffen ist und diese Entwicklung vor der geistigen vorwiegt, die Erziehung eine entsprechende sei, dass also zunächst für eine tüchtige Ausbildung des Körpers gesorgt werde, damit dieser hernach beim wissenschaftlichen Studium seinen Dienst nicht versage. Zu diesem Behufe ist die musisch-gymnastische Erziehung anzuwenden. Beginnt dann der Geist zu reifen, so muss dieser eifriger geübt werden; es nimmt der wissenschaftliche Cursus seinen Anfang, in dem die mathematischen Wissenschaften den ersten Rang einnehmen. Wer sich hierbei so bewährt hat, dass er in Allem leicht

folgen konnte, tritt dann in die höchste Erziehungsclasse ein, in welcher der Unterricht streng philosophisch ist. Ist diese Erziehung im fünfunddreissigsten Lebensjahre vollendet, so haben sich diese Männer bis zum funfzigsten Jahre in Feldherrnstellen und Staatsämtern zu bewähren. Wenn dann der Körper dafür zu schwach geworden ist, der Geist aber zur höchsten Reife gelangt, dann erst ist man fähig in das eigentliche Herrschercollegium aufgenommen zu werden und zu gleicher Zeit im Höchsten von Allem, in der Philosophie, etwas Selbständiges zu leisten; erst dann soll man sich derselben ausschliesslich widmen. So geht die Entwicklung des Körpers und des Geistes den entgegengesetzten Gang. Das allmähliche Sterben des Philosophen mitten im Erdendasein, die allmähliche Ablösung vom Körperlichen bereitet vor zur höchsten Stufe der Entwickelung, zum Leben im Jenseits.

So steht der Philosoph als Herrscher im Platonischen Staate in seiner idealen Grösse vor uns, ein Mann, dem Tiefe der Erkenntniss ebenso eigen ist, als er sich im Leben bewährt hat, in dem Wissen, wie Können in der höchsten menschenmöglichen Potenz vereinigt sind. Es ist so natürlich, sich den Ersten im Staate auch als den Grössten, als den Träger aller Vorzüge zu denken. Ebenso natürlich ist es, dass Jeder dieses Ideal eines grössten Menschen nach seiner individuellen Richtung sich gestaltet, dass es mithin dem Platon identisch war mit dem Bilde, das er sich von dem wahren Philosophen macht. Dass aber ein philosophischer Zug wahre Herrschergrösse nicht beeinträchtige, dafür fehlt es an Belegen in der Geschichte nicht. Der Biograph Plutarch wird nicht nur bei Numa Pompilius an das Platonische Wort erinnert, dass nur die Staaten glücklich seien, in denen die Philosophen das Scepter führen, sondern auch bei Cicero, der Platons Schriften so eifrig gelesen hat. Vielleicht mit noch grösserem Rechte haben gleichfalls

schon die Alten darauf hingewiesen, dass das Platonische Ideal eines Herrschers wenigstens annähernd verwirklicht sei in Mark Aurel, dem Römischen Kaiser, der seiner Beschäftigung mit der Philosophie den Beinamen Philosoph verdankt, den aber diese Beschäftigung zur Ausübung jeder Herrschertugend nicht untauglich gemacht hat.



